

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ
فِي الاسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ

مؤلفه

الحكيم الابي والسياسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الإسلامية

لشرفه

مطبعة الميراث

بمكة - لبنان

حِكْمَةُ الْمُتَعَالِي فِي الْإِسْمَاءِ الْعَقْلِيَّةِ لِأَبِى عَبْدِ

مُؤَلَّفِهِ

الْحَكِيمِ الْأَلْهِيِّ الْفَيْلَسُوفِ الرَّسَائِى

صدر الدين محمد اشيرازى

مجدد الفلسفة الإسلامية

المتوفى ١٠٥٠ هـ

شبكة كتب الشيعة

الجزء الاول : من السفر الاول

حقوق الطبع محفوظة لمكتبة المصطفوى

بقم



8

٠١١٥٤٢

مقدمة الطبعة الثانية
بقلم الأستاذ الكبير العلامة
الشيخ محمد رضا المظفر

ترجمة المؤلف

١٠٥٠-٠٠٠

-١-

منزلة العلمية

يلتذ لي الحديث كثيراً عن المولى (صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي القوامي)
مؤلف كتاب «الاسفار»، المشهور على لسان الناس بـ (الملا صدري) وعلى لسان
تلامذة مدينته بـ (صدر المتألهين).
وأنا أحد المعجبين بقله، وسمو نفسه، وقوة عارضته، وحرية تفكيره، وحسن
بيانه، ونضج افكاره، وصراحته في الإعلان عن آرائه مع مالاقي من عنت وتكفير.
وكل ذلك استثمرته من كتبه ورسائله، قبل أن أفهمه من حديث الناس
المرجمين له.

وقبل ١٢ عاماً وضعت محاضرات رمزية في عرض فلسفته، تخيلته فيها كأنه
يحدثني في الأحلام، ولكن من طريق مؤلفاته. فتألفت منها رسالة سميتها (أحلام
اليقظة) نشرتها في المجلات السيادية.

فاستجابني الآن لوضع ترجمة له في مقدمة كتابه « الاسفار » العظيم أملتها على تلك اللذة ، ذلك الإعجاب . وها أنا ذا أقتبس جملة من أفكار تلك الأحلام في هذه الترجمة .

والحق أن صاحبنا من عظماء الفلسفة الآلهيين الذين لايجود بهم الزمن إلا في فترات متباعدة من القرون ، وهو - بعد - المدرس الأول لمدرسة الفلسفة الإلهية في هذه القرون الثلاثة الأخيرة في البلاد الإسلامية الإممية ، والوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية ، والشارع لهما والكاشف عن أسرارهما .

ولا تزال الدراسة عندنا تعتمد على كتبه ، لاسيما « الاسفار » الذي هو القامة في كتب الفلسفة قديمها وحديثها ، والآن لجميع مؤلفاته هو .

وكل من جاء بعده من الفلاسفة في هذه البلاد فإن فخر المجلي منهم أن يقال عنه إنه يفهم أسرار كلامه أو إنه تلميذه ولو بالواسطة ومن الطريف حقاً أن نجد أساتذة فن المعقول - كما يسمونه - يفتخرون باتصالهم به في سلسلة التلمذة ، حتى أن بعضهم يبالغ في حفظ أسماء أشخاص هذه السلسلة ، كالغاية بسلسلة رواية الحديث .

وأكثر من ذلك أن شيخنا وأستاذنا العظيم المحقق الحجة الشيخ محمد حسين الاصفهاني (١٢٩٢-١٣٦١) سمعت عنه أنه كان يقول : « لو أعلم أحداً يفهم أسرار كتاب الاسفار لشددت إليه الرحال للتلمذة عليه وإن كان في أقصى الديار » . وكان أستاذنا - قدس الله نفسه الزكية - يريد أن يفتخر أنه وحده بلغ درجة فهم أسرارها وأنه بلغ درجة من المعرفة أدرك فيها عجزه عن اكتناء مقاصده العالية .

وأزبدك إني عن المؤمنين بأن صاحبنا صدق المتألهين أحد أقطاب في الدورة الإسلامية : هو ، والمعلم الثاني أبونصر الفارابي المتوفى حدود ٣٤٠ هـ ، والشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٣-٤٢٧) ، والمحقق نصير الدين الطوسي (٥٩٧-٦٧٢) . هؤلاء هم في الرعيال الأول ، وهم الأصول للفلسفة ^(١) ، وصاحبنا خاتمتهم والشارح لأرائهم

(١) وقد نجد خامساً لهم هو يحيى الدين بن عربي المتوفى ٦٣٨ هـ . والمهدة في هذه من هذه الطبقة ، بل فوقها ، على صاحبنا الشيرازي .

والمروّج لطريقتهم والأستاذ الأكبر لفنّهم . ولو لآخوف المغالاة لقلت هو الأول
في الرتبة العلمية ، لاسيما في المكاشفة والعرفان .

-٢-

نشأته العلمية

لم نتحقق من التاريخ سنة ولادته ، وقد توفي سنة ١٠٥٠ هـ في البصرة في طريقه
للحج للمرة السابعة اوبعد رجوعه وأكبر الظن إنه تجاوز السبعين أوانهازها ، فيكون
تولّده في الربع الأخير من القرن العاشر الهجري ،

وكل ما عرفنا عنه أنه تولد في (شيراز) من والد صالح اسمه إبراهيم بن يحيى
القوامي ، وقيل كان أحد وزراء دولة فارس^(١) التي عاصمتها شيراز ، وأنه من عائلة
محترمة هي عائلة (قوامي) . وهذا الوزير لم يولد له ذكر ، فنذر الله أن ينفق مالا خطيراً
على الفقراء وأهل العلم إذا رزق ولداً ذكراً صالحاً موحداً ، فكان ما أراد في شخص
ولده هذا (محمد صدق الدين) .

فترى هذا الولد الوحيد لأبويه في حجر والده معزاً مكرماً ، وقد وجّهه
لطلب العلم . ولما توفي والده الذي لم تتحقق سنة وفاته رحل صاحبنا لتكميل
معارفه إلى إصفهان عاصمة العلم والسلطان يومئذ في عهد الصفوية .

ويظهر إنه حين انتقل إلى إصفهان كان ذا ثقافة ممتازة ، لأن أول حضوره
كان على الشيخ بهاء الدين العاملي (٩٥٣-١٠٣١) وماتنظن بمن يحضر درس الشيخ
البهائي وهو شيخ الإسلام يومئذ .

ومن دلّعه في طلب العلم أنفق كل ما خلفه والده من المال في تحصيله ، وأشرب
المذهب الصوفي الفلذمي (العرفاني) الذي كان هو السائد في ذلك العصر ، والذي كان
يجهر به حتى مثل الشيخ البهائي ، فانعكس على نفسية هذا الطالب الذكي . فأولع فيه
ولوعاً أخذ عليه جميع اتجاهاته ، وخلق منه صوفياً عرفانياً وفيلسوفاً ، إلهياً فريداً قرّ

(١) لم نتحقق اسم تلك الدولة ولا ملوكها ، خصوصاً مع أنه في عصر الصفوية الذين
شمل حكمهم جميع بلاد إيران .

نظيره ولا نظيره .

وقد صرح هوبنذا الوالع في مقدمة الأسفار ٢ ، فقال : « قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثه والريمان في الفلسفة الآلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور وبلغ إليه قسطني من السعي الموفور » .

ومن أثر ولعه بالفلسفة واتجاهه هذا كان انقطاعه إلى درس فيلسوف عصره السيد أداماد محمد باقر المتوفي ١٠٤٠ هـ ، وكان يعظمه كثيراً ومما قاله فيه قوله في شرح أصول الكافي في شرح أول حديث منه : « سيدي وسندي وأستاذي واستادي في المعالم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية والأصول البينية ... » وبهذا ومثله يعبر عنه في كل مناسبة تدعو إلى ذكره .



و الذي استنتجه أن صاحبنا صدر المتألهين مرت له في نشأته العلمية ثلاث مراحل رئيسية ، كونت منه عظيماً من جملة عظماء تاريخ الفلسفة :
(المرحلة الأولى) دور التلمذة ، وهو دور البحث وتبعية آراء المتكلمين والفلاسفة ومناشاتهم . ويظهر إنه لم ينضج يومئذ مسلكه العرفاني ، وذلك ما يشير إليه قوله في مقدمة تفسير سورة الواقعة :

« واني كنت سالفاً كثير الاشتغال بالبحث والتكرار وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء والنظار ، حتى ظننت أنني على شيء ، فلما انفتحت بصيرتي ونظرت إلى حالي (وذلك طلباً بعد المرحلة الأولى هذه) رأيت نفسي - وإن حصلت شيئاً من أحوال المبدأ وتنزيهه عن صفات الإمكان والحداث - شيئاً من أحكام المعاد لنفوس الإنسان - فارغة من العلوم الحقيقية وحقائق العيان ، مما لا يدرك إلا بالدق والوجدان » .

ويريد من العلوم الحقيقية المكاشفات العرفانية .

وقد أظهر الندم مما فرط في أول عمره في سلوك مسلك أهل البحث ، فقال في مقدمة الأسفار ص ٤ : « و إنى لأستغفر الله مما حبتت شطراً من عمري في تبعية

آراء الفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلّسهم جربزتهم في القول وتفنّنهم في البحث .

ولئن أظهر الندم والأسف على ماضيه في هذه المرحلة من الوقت ، فبأنه استفاد منها كثيراً للمرحلة الأخيرة من حياته . وهي دور التأليف الذي جمع فيه بين المسلك البحثي والمسلك العرفاني ، وسنذكره في المبحث الآتي (مدرسته الملمية) . على أنه في هذه المرحلة لم يسلك مسلكاً بحثياً صرفاً ، بل كان مشوباً بالمسلك العرفاني وإن كان بعد لم يوضح عنده ، ولذا كان يقول بوحدة الوجود فيها ، والأسف فيها رسالة طرح الكونين^(١) في وحدة الوجود على هاياتي .

وهي هذا القول وأمثاله مما كان لا يتورع من التصريح به والإعلان بتحصيله كان مضيقاً من الناس إلى درجة اشرقوه بريقه جزءاً ، على ما صرح به في عدة مناسبات في كتبه ، ويشير بها إلى هذه المرحلة الأولى بالذات فالتجأ إلى أن يفر بنفسه منهم ، وينتقل إلى :

(المرحلة الثانية) . وهي دور العزلة والإنقطاع إلى العبادة في بعض الجبال النائية ، وقيل أنها كنيك من قرى قم^(٢) ، وأنه استقام في هذه العزلة خمسة عشر عاماً . وهي مدة طويلة .

وقد حكى لنا قصة هذه الفترة من حياته في مقدمة الأسفار وغيرها ، فبأنه كما يقول - لم أدأى الحال علي ذلك المنوال من خلوة الديار من أهل الديار من أهل المعرفة وضياح السير المعادلة وإشاعة الآراء الباطلة ، ضرب صفحاً عن أبناء الزمان والتجأ إلى أن يتزود في بعض نواحي الديار ، منكسر البال منقطع الآمال ، متوفراً إلى العبادة ، لأعلى درس يلقيه ولا تأليف يتصرف فيه .

ويعلل عدم توفره على الدروس والتأليف - على عادته في التسجيع - بأن هذه أمور تحتاج إلى تصفية الفكر وتهذيب الخيال ، مما يوجب الملل والاختلال ، وتحتاج

(١) ذكرها في الأسفار (١ : ١٠) . ويرجى من كل من يريد الرجوع إلى هذا

الكتاب في مرة ما يشير إليه أن يرجع إلى الطبعة الصغرى بعد ترقيم نسخه .

(٢) راجع سفينة البحار (ج ٢ ص ١٢) في العاشية .

إلى فراغ البسال . ولا تحصل هذه الأشياء لمن يسمع ويرى من أهل الزمان من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف ، وخفض الأعالى والأفاضل ، ورفع الأدنى والأراذل ، وظهور الجاهل والعامي على صورة العالم التحرير ، وهيه الحبر الخير . . إلى غير ذلك من القبايح والمفاسد .

و هكذا يتشكك من أبناء زمانه (ومثلهم أبناء كل زمان لودرى) ، ولم يتبين تنوع تلك الاعتسافات التي كان يلاقها . ولكنها - على كل حال - أرهقته حتى طفق يرتقي بين أن يصل بيدجده ، أو يصبر على طنحية عمياء . فرأى بالأخير أن الصبر على هاتي أحجى ، فصر وفي العين قذى وفي الحلق شجى ، اتباعاً - كما قال - لسيرة أمير المؤمنين عليه السلام واقتداءً به ، فأمسك عن الاشتغال بالناس ، واختار العزلة والاستتار زمناً مديداً وأمدأ بعيداً (وقد قلنا إن هذا الأمد البعيد قد روه ب ١٥ عاماً) .

وهو في كل هذا الأمد البعيد ليس له شغل وعمل إلا العبادة والمجاهدات والرياضات ، متوجهاً توجهاً غريزياً إلى مصب الأسباب ، ومتصرفاً تصرفاً جبلياً إلى مهتل الأمور الصعاب - على حد تعبيره .

وهو يعتقد أن الإنسان يتمكن من الحصول على السلم اللدني والانكشاف اليقيني ، بطول المجاهدات والانتطاع إلى الله تعالى ، بعد تصفية البطن ورفع الحجب عن النفس . لذلك قال نتيجة لتلك العزلة : « اشتعلت نفسي لطول المجاهدات ، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهايباً قوياً ، ففاضت عليها أنوار الملكوت ، وحلّت بها خبايا الجبروت ، ولحقتها الأنواء الأحذية ، وتداركتها الأنوار الإلهية . فاطلمت على أسرار لم أكن اطلمت عليها إلى الآن ، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان . بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عابته مع زوائد بالشهود والعيان . . . » وهكذا يكرر هذا المعنى في كثير من مؤلفاته .

ولما حصلت له هذه الحالة النفسية نتيجة لتلك العزلة - انفتح له أن ينتقل إلى : (المرحلة الثالثة) . وهي دور التأليف ، إذ ألهمه الله تعالى الإفاضة مما شربه (في المرحلة الثانية) جرة للمطاش الطالين ، فبلغ الكتاب أجله ، وأراد الله تقديمه

وقد كان أجمله - هكذا يقول - ورأى أن يخرج من القوة إلى الفعل، ونهضت عزيمته بعدما كانت قاعدة، واهتز الخامد من نشاطه .

فصنف كتاباً آلياً، ويعني به الإسفار . وهو أول كتبه بعد تلك العزلة الطويلة، ويظهر أنه اشتغل في تأليفه وهو لا يزال في موطن عزله (١) .

ولم يصنف كتاباً قبله - فيما عثرنا على نصوصه - غير ثلاث رسائل، إذ أشار إليها في الإسفار، وهي رسالة طرح الكونين (١٠ : ١)، ورسالة حل الإشكالات الفلكية في الإرادة الجزافية (١٧٦ : ١)، ورسالة حدود العالم (٢٣٣ : ١)، وإن كان هذا ليس دليلاً وحده على سبقها على الإسفار بمجرد الإشارة إليها فيه، لأنه في رسالة الحدود أيضاً يشير إلى الإسفار نفسه والشواهد الربوبية الذي قيل إنه آخر مؤلفاته وذلك ص ٢ من الرسالة، ولعل أنه يدخل الإشارة إلى كتبه الأخرى بعد تأليف الكتاب بمدة، فذكر الإشارة إلى كتاب في كتاب آخر لا يدل على سبق تأليف ما أشار إليه .

وفيما أظن أن الرسالة الوحيدة التي سبقت تأليف الإسفار وقعت في المرحلة الأولى، هي رسالة (سريان الوجود) التي سبقت ذكرها في مؤلفاته، لاشتمالها على آراء في الوجود عندئذ عنها في الإسفار، كما أظن أنها نفس رسالة (طرح الكونين) وعلى كل حال، فإن كتاب (الإسفار) هو أول مصنفاته في المرحلة الثالثة من حياته، وقد شحنته بكل ما عنده من أفكار وآراء جديدة ومكاشفات عرفانية وشواهد ربوبية و واردات قلبية ومشاعر آلهية . وكل كتاب ألّفه بعده وكل رسالة صنفها فالجميع مجرد منه ومقتبس من عباراته . ولذا قلنا إنه الأمّ لباقي مؤلفاته، حتى كتب التفسير التي ألّفها - على ما يظهر - لغرض تطبيق فلسفته على القرآن الكريم .

وإذا انتهينا إلى هنا فإنه يحسن بنا أن نتحدث عن مدرسته العلمية التي كان يدعو إليها، قبل الحديث عن مؤلفاته :

مدرسته العلمية الجديدة

إن فيلسوفنا يرى أن المعرفة تحصل من طريقين : طريق البحث والتعلم والتعليم الذي يستند على الأقيسة والمقدمات المنطقية ، وطريق العلم اللدني الذي يحصل من طريق الإلهام والكشف والحدس .

وهذا الأخير إنما يحصل بسبب تجريد النفس عن شهواتها ولذائها وانغماس من أدران الدنيا وأوساخها ، فتتجلي مرآتها الصقيلة • تجميع عليها صور حقائق الأشياء كما هي ، إذ تتحد النفس بالفعل اشتمال حينه . تحدث له قطرة ثانية بذلك ويرى أن الفرق بين العلمين كالفرق بين علم من يعلم الحالة بالوصف ، وبين علم من يعلمها بالذوق . وإنّ الإنسان أقوى وأحكم ، ولا يتمتع وقوعه ، بل هو واقع فعلاً للأنبياء والأوصياء والأولياء والعرفاء .

قال في مفاتيح الغيب في المشهد الثامن من المفاتيح الثالث • إن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السالك والعرفاء ، وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم ، قائلين : مامنى العلم إلا الذي يحصل من تعلم أوفكرية وروية •

بل ذم مجرد الأنظار البهنية أشد ذم ، فقال في الأسفار (١ : ٧٥) • ... لا على مجرد الأنظار البهنية التي ستلعب بالمعوليين عليها الشكوك ، ويلعن اللاحق منهم فيها السابق ، ولم يتصلحوها عليها ، بل كلما دخلت أمة لعنت أختها •

ثم أننى على كبار الحكماء والأولياء في مشاهداتهم النورية ، وذلك في موضوع المثل الأفلاطونية ، فقال : واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم فعكوها لغيرهم ، لكن يحصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكره . وليس لاحد أن يناظرهم فيه . وكيف وإذا اعتبروا أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك ، بناءً على ترصد شخص كأبرخس أو أشخاص بوسيلة

الحس المتأثر للغلط الطفيان ، فبأن يمتدوا أقوال فحول الفلسفة المبنتية على أرصادهم العقلية المتكررة التي لا تحتمل الخطأ كان أجرى .

وهذا غاية ما يمكن أن يقال في الشناء على الأرصاد العقلية : ليس لأحد أن ينازعهم فيها . لا تحتمل الخطأ . إن هذا الشيء عجيب !

ولكنه مع قوة عقيدته هذه في المكاشفات العرفانية يرى أنه لاغنى للإنسان السالك بأحد الطريقين عن الآخر . وقد كرر ذلك في كتبه وأكد مرة بعد أخرى ، فأصر على ضرورة الجمع بينهما ، كما جمع هو وتفرّد بهذا الجمع فبلغ ما لم يبلغه أحد من فلاسفة العصور الإسلامية . قال في المبدأ والمعاد ص ٢٧٨ : « فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من انحكاما والمليتين من العرفاء » .

ثم قال متبيحاً : « فإن ما تيسر لنا بفضل الله ورحمته وما وصانا إليه بفضلِهِ وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد ، مما لست أظن أن وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشائين ومتأخريهم ، دون أئمتهم ومقدميهم كأرسطو ومن سبقه . ولا أنعم أن كان يقدد على إنباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقهم ولا حقيهم » .

اثن ، لا المشاؤون بعد أرسطو بلغوا ما بلغه بالمكاشفة ، ولا الإشراقيون والعرفاء بلغوا ما بلغه بالبحث والبرهان . فهو المتفرد بالجمع بين مسلك الطائفتين والتوفيق بينهما .

ثم قال ليؤكد سر تفوقه في منهجه : « وظني أن هذه المزية إنما حصلت لهذا العبد المرحوم من الأمة المرحومة ، من الواهب العظيم والجواد الرحيم ، لشدة اشتغاله بهذا المطلب العالي وكثرة احتماله من الجهلة والأرذال وقلة شفقة الناس في حقّه وعدم التفاتهم إلى جانبهِ ، حتى إنه كان في الدنيا مدة مدبدة . وكأنه يشير إلى دور العزلة . كثيراً حزناً ما كان له عند الناس رتبة أدنى من آحاد طلبة العلم ، ولا عند علمائهم الذين أكثرهم أغنى من الجهال قد أقل تلاميذهم »

ومن تصريعاته بالجمع بين الطريقين ما جاء في الأسفار (١٦١:٤) في تحليل اختلافه مع بعض مشايخ الصوفية ، فقال : « لَأَنَّ من عادة الصوفية الاقتصاد على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه وأمانحن فلا نعتد كل الاعتماد على هالابرهان عليه قطعياً ، ولا نذكره في كتبنا الحكمية » .

ولم يزل يشنّع على من يستعمل أحد المسلكين دون الآخر ، كقوله في مفاتيح الغيب ص ٣ ومثله في الأسفار ص ٤ : « ولا تستغل بترهات الصوفية ولا تركز إلى أقاويل المتفلسفة ، وهم الذهن إذا جاءهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحق بهم ما كانوا يستهزؤن ، وقانا لله وإياك - يا خليلي - من شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طريقة عين » .

بل عبّر في مقدمة تفسير الفاتحة عن الطائفة الأولى بالمتدعين المغنلين ، وعن الثانية بالمعطلين الضالين . ثم قال : « لَأَنَّ كلهم من أولياء الشياطين وأبناء الظلمات وأهل الطاغوت » .

وعلى هذا ، فإن فلسفته التي يدعو إليها ويلحف فيها هي الجمع بين طريقة المشائين وطريقة الإشراقين والتوفيق بينهما .

وعلى ذلك تبنت مدرسته العلمية في تعليمه وإرشاده لأبنائه الروحانيين ، ولأجلها ألّف معظم كتبه لاسيما الأسفار إذ قال في مقدمته آخر ص ٣ : « قد اندمجت فيه العلوم النبأية في الحكمة البهية ، وندرت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية » . ولا يجد غنى للمالك بإحدى الطريقتين عن الأخرى ، كما تقدم .

وهذه في الحقيقة مدرسة جديدة للفلسفة الإلهية لم يعمد لأحد قبله سلوكها والدعوة إليها صراحة ، إلا ما قد يظن في أستاذ السيد الداماد ، فيكون عنه أخذها فجلاً هادئين معالمها . فإن لم يكن هو المؤسس المجدد فهو الموضح لها المشيد لأركانها المعطن بها .



ثم - بعد هذا - يرى أن الشرع والعقل متطابقان في جميع المسائل الحكميات

(الأسفار ج ٤ ص ٧٥) . واعتقب هذا التصريح بقوله : « حاشا للشرعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية . و تباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة » .

وهذه مدرسة أخرى له في المعرفة . وهي التوفيق بين الشرع الإسلامي وبين الفلسفة اليقينية . وعلى هذا لم يفتأ يستشهد على كل مسألة حكمية عويصة بالآيات القرآنية والآثار الإسلامية ، وهو بارع حقاً في تطبيق ما يستشهد به على فلسفته .

والحق أنه في هذه المدرسة مؤسس مجدد أيضاً ، لم نعرف له نظيراً فيها .

و حاشا أن يكون استشهاده بالأدلة السمعية - كما يسميها - رياءاً لغرض دفع عادية المتهمين له بالخروج على الشرع . بل هو دائماً يتبرجح بأنه لا يرى أحداً يفهم أسرار القرآن الكريم والسنة المطهرة كما يفهما هو . ويبالغ في التوفيق بين فلسفته والدين مبالغة تجعله أبعد ما يكون عن الرياء والدجل ، حتى يكاد أن يجعل كتبه الفلسفية تفسيراً للدين ، و كتبه الدينية - كتفسير القرآن و شرح الكافي - تفسيراً للفلسفة . ولذا نقول : إن كتبه في التفسير و شرح الحديث هي امتداد لفلسفته .

و الحاصل ، إن الذي استوضحه من أسلوبه في التأليف أن له فكرة واحدة • يسمى إليها جاهداً في كل ما ألف ، وهي ما تلخصها عبارته المتقدمة من : « أن الشرع والعقل متطابقان » .

ولهذه الفكرة العميقة جزءان : ان أولهما :

(الطرف الأول) - تأييد العقل للشرع . ووضع فيها كتبه الفلسفية ، ويستهدف بها تأييد ما جاء في الشرع الإسلامي بالفلسفة .

(الطرف الثاني) - تأييد الشرع للعقل . ووضع فيها كتبه الدينية ، ويستهدف بها تأييد ما جاء في فلسفته بالشرع .

فحق أن نعد كتبه الفلسفية كتباً دينية أي كلامية ، و نعد كتبه الدينية كتباً فلسفية . وهذا معنى ما قلناه آنفاً أن كتبه الدينية كانت امتداداً لفلسفته .

وهو بهذا الأسلوب - من المزج بين الفلسفة والدين والتوفيق بينهما سواء أكان

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة أخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي قى التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إن^١ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة الى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جمات منه مؤسسا لمدرسة جديدة - بكل^٢ ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمكنها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .
وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

- ٤ -

منهجه العلمي في التأليف

تبتنى فأسفته في كل^٣ ما ألف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتدادها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكوته والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أن^٤ الغاية المطلوبة - وكم يكرّر ذلك في كتبه لاسيما في مقدماتها - هي تعاليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذي لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) :
غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله .

إن هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق آنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره^(١) ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركز مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فن^٥ الربوبيات) الذي هو جزء

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش المبدأ والمعادى ٢٣٢

من (الفلسفة الكلية) إذا بحث عن الفلسفة الكلية - كما في الأسفار - فالبحت عنها إنما هو عنه لهذه الغاية ليس إلا .

٢ - معرفة الصراط المستقيم ، و درجات الصعود إليه تعالى ، وكيفية السلوك إليه . وهو (علم النفس) الذي هو جزء من (العلم الطبيعي) . وإذا بحث عن العلم الطبيعي كما في الأسفار أيضا - فالبحت عنه لهذه الغاية عنده .

٣ - معرفة المعاد والمرجع إليه تعالى وأحوال الواصلين إليه وإلى دار رحمته . وهو (علم المعاد) .

هذه الدعائم الثلاث هي محور مؤلفاته عليها تدور ، ولها تستهدف .



وأما (الملاحق) فلم يفردها تأليفا ، وإنما يذكرها عرضاً وبالتبع في غضون أكثر مؤلفاته ، لأنها الملاحق تلك الدعائم . وهي :

١ - معرفة المبشرين من عند الله لدعوة الخلق ونجاة النفس ، وهم قواد سفر الآخرة ورؤساء القوافل . يعنى الأنبياء والأوصياء ، بل الأولياء .

٢ - حكاية أقوال الجاحدين وكشف فضائهم . وهم قطاع الطريق في سفر الآخرة .

٣ - تعليم عمارة المنازل والمراحل في ذلك السفر ، وكيفية أخذ الزاد والراحلة له ، والاستعداد بريضة المركب وعلف الدابة ^(١) .

وهو الذي يسمى « علم الأخلاق » .



وصاحبنا في تحصيل ذلك الهدف سلك الطريق المتقدم ذكرها ، وهي الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام ، أي إنه يذكر الأدلة المنطقية على مطلوبه ، ويذكر مكاشفاته ومشاهداته العرفانية ، ويستشهد بالأدلة السمعية .

وهذا المنهج مسلكه في أكثر كتبه لاسيما في أسفاره نعم بعض المؤلفات

(١) ويقصد بالمركب والدابة النفس

خصه بالمسلك العرفاني، وبعضها الآخر خصه بالمسلك البحثي.

أما المختصة بالمسلك العرفاني فهي الشواهد الربوبية والعرشية وأسرار الآيات والواردات القلبية، على ما بينهما من الاختلاف في التناول والاختصار وفي الأسلوب والآداء وأسماء هاتم عن ذوقها العرفاني.

وفي خصوص الأخير (الواردات القلبية) سلك مسلك الكتمان المتحذلقين في التسجيع والتعقير وتلمس الأغراب، كأنما يريد أن يظنرها بمظهر الإلهامات الإلهية التي ورد بها أمر قلب ودفت إليها إشارة مشير غيب - على حد تعبيره في مقدمة الشواهد س ٣ - فامتثل ذلك الأمر والمأمور معذور. ويبدو أنه يريد أن يقول إنه يكاد أن يكون فاقداً للاختيار وأنه كالمجبور، فهي تشبه أن تكون عنده من نحو النصوص الدينية والأحداث القدسية، كما يرى هو ذلك في كلمات ابن عربي. قال في مقدمة العرشية «بل هذه قوالب مقتبسة من مشكاة النبوة والولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة، من غير أن تكنسب من مناولة الباحثين ومزاولة صحبة المعلمين»

وأما الكتب المختصة بالمسلك البحثي فهي شرحه للمهداية الأثرية، وشرحه للإلهيات الشفا، اتباعاً لطريقة المتن فيهما.

ولذا لمازدت منه بادرة في السلوك العرفاني في شرحه للشفا اعتذر عن ذلك فقال ص ١٦٧ من هذا الشرح: «وليعذرنا إخوان البحث في الخروج عن طورهم تشوقاً إلى طور المكاشفة وتحنناً إلى عالم الملكوت».

ثم هو حينما يسلك الطريقين في تأليفه (لا سيما في الأسفار) يشرع أولاً في البحث على طريقة النظائر أهل البحث، ثم يذكر مشاهداته العرفانية ومكشافاته اليقينية، شفقة على المتعلمين، كما يقول. وهي عادة الفلاسفة لسهولة التعليم (الأسفار ١: ١٨) ثم قال في صفحة بعدها: «ونحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة، بحيث سلكتنا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأساطرها، ثم نفترق عنهم في الغايات ثلاثاً تنبؤ الطابع عما نحن بصدده في أول الأمر، بل يحصل لهم الاستيناس به، ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول، اشفاقاً بهم».

و في الحقيقة إن هذا المنهج العلمي هو متفرد به ، بل هو المؤسس لمدرسته كما قلناه . ولم يهد كلاً سفار كتاب جمع بين الطريقتين بأوسع ما يمكن من الجمع والتوفيق ، فاحتشدت فيه آراء الناس على اختلاف مشاربهم ، ومحاسبتها حساباً دقيقاً علمياً ، مع نضوج العبارة ورصانتها وسلامتها وحسن أداء المقاصد والصرحة في إيضاحها ، والمعمود في كتب الفلسفة الغموض والرمز والتعقيد .

فهوالة التعليم التي أشار إليها بريئة منه كتب الفلسفة المتقدمة عليه ، بل المتأخرة عنه . كيف ومن تعاليمهم أن يكتبوا آراءهم إلا على فئة خاصة من تلاميذهم يفتحون لهم رموزهم ، حيث يجدون منهم استمداداً لفهم مقاصدهم والاستنارة بها . وصاحبنا هو أيضاً يوصي بهذه الوصية في كتمان مطالبه على الجلود الميتة^(١) اتباعاً للحكماء الكبار أولى الأيدى والأبصار ، كما يقول لكنه لم يأخذ في اتخاذ الرمز والتعقيد والغموض سبيلاً لكتمان آرائه ، لاسيما في الأسفار . بل بالغ في تصوير آرائه باختلاف العبارات والتكرار ، حسبما أوتي من مقدرة بيانية ، وحسبما يسعه موضوعه من أدائه بالألفاظ . وهو كاتب موهوب لعله لم يهمل له نظيراً في عصره وفي غير عصره من أمثاله من الحكماء .

وإذا كان أستاذه الجليل السيد الداماد يسمى أمير البيان ، فإن تلميذه ناف عليه وكان أكثر منه براعة وتمكناً من البيان السهل ، وإنما كان امتياز السيد باستعمال المجاز والكليات والألفاظ المتخيرة والتسجيع ولا جله أعطي هذا اللقب (أمير البيان) وتلميذه في نظري أحق به وأولى .

وان كان هو يرى^(٢) « أن الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ فإن الاصطلاحات وطباع اللغات مختلفة » . ولقد أحسن جداً في هذا التعبير الحكيم ، وتلك حقيقة واقعة معروفة . ولكنه لم يدخر وسعاً في تقريب مقاصده من مكان قريب وبعيد في كتابه الأسفار ، وجاء فيه بأقصى جهد الكاتب البليغ في توضيحها ، ووفق توفيقاً لم يتهيأ لمثله .

(١) الأسفار في القسمة ص ٤ ، والبدء والعداد ص ٤ وغيرهما

(٢) الأسفار ١ : ٥١

فجاء - كما قال في مقدمته آخر ص ٣ - بحمد الله كلاماً لا عوج فيه ولا ارتياب ، ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه ، حافظاً للأوضاع ، رامزاً مشبعاً في مقام الرمز والإشباع قريباً من الأفهام في نهاية علوه ، رفيعاً عالياً في المقام مع غاية دنوه .
ثم قال : « واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من الأسماع » وقال :
« انظر بعين عقلك إلى معانيه هل تنظر فيه من قصور ثم ارجع البصر كرتين إلى اللفاظ هل ترى فيه من فطور » .

و في الحقيقة إن كتابه « الاسفار » تحقيق بهذا الوصف ، لاسيما قوله فيه :
« قريباً من الأفهام في نهاية علوه » ، فإن قربه من الأفهام باعتبار سهولة عبارته وورصاتها ونهاية علوه باعتبار ماحوى من الأدلة الدقيقة والأفكار العالية التي هي في مستوى كبار العلماء المنتهين ، فإنه كما قال عنه في المبدأ والمعاد ص ٣ : « وإنا عملنا لمن له فضل قوة لتحصيل الكمال على وجه أبلغ وأوفر كتاباً جامعاً لفنون العلوم الكمالية التي هي ميدان لأصحاب الفكر ، وفيها جولان لأرباب النظر ، سميناه الاسفار الأربعة » .

-٥-

مؤلفاته

قد سبق الكلام مستوفى عن منهج تأليفه . ولم يؤلف شيئاً - فيما نعلم - في غير الفلسفة ، حتى كتبه في التفسير - كما قلنا - هي امتداد لفلسفته ، لأنه يرى أن ليس للرجل إلا لهي الاشتغال بغير العلوم الحقيقة المحضة ، وهي التي يسميها العلوم الكلية . ونقد الشيخ الرئيس أشدُّ نقد^(١) ، إذ كان يشتغل بالعلوم الجزئية كالطب ونحوه . وكم نقد المشتغلين بغير الحكمة من العلوم والفنون ، كما هو جلِّي في خلال كلماته . وقد وقت كل كتبه أو أكثرها للطبع على الحجر في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن ، على الرغم من المقاومة العنيفة لفلسفته والعداء لها . ونحن الآن نمدحها جميعاً حسبما وصل إليه بحثنا الميسور :

١ - (والاسفار الأربعة) . وبسميها أيضاً (الحكمة التمتالية في الاسفار العقلية)

وقد سبق منا في البحث المتقدم ما يجلى قيمته العلمية . وقلنا هناك : إنه الأمّ لباقي مؤلفاته ، والقمة لجميع كتب الفلاسفة قديمها وحديثها ، والأول من مؤلفاته في المرحلة الثالثة من حياته العلمية

كما إنه الأول من كتبه الذي تناولته المطابع بالشر ، فإنه طبع في إيران على الحجر في أربعة مجلدات كبار سنة ١٢٨٢ (١) مجموعها يقع في ٩٢٦ صفحة بالقطع الكبير ، بحاشية الحكيم الحاج المولى هادي السبزواري على ثلاثة مجلدات منه . وقد حظى هذا الكتاب بتسع حواشي قيمة ذكرها في الذريعة (٦ - ١٩)

والسفر بفتحين : مأخوذ من المسفرة (السفر بكسر وسكون بمعنى الكتاب كما تخيله بعض كتاب العصر) . شبهها بالأسفار العقلية الأربعة التي للمرفاء كما ذكره في المقدمة . وهي السفر من الخلق إلى الحق ، والسفر بالحق في الحق ، والسفر من الحق إلى الخلق ، والسفر بالحق في الخلق .

وليس معنى ذلك أن مجلداته الأربعة هي طبق هذه الأسفار العرفانية ، بمعنى أن الأول للأول ، والثاني للثاني . . . وهكذا . بل إنما هي صرف تشبيه تبعاً وتفاوتاً . ولذلك كانت محاولة تطبيقها من بعض المعالين محاولة غير موفقة (٢)

والمجلدات الأربعة هي كما يلي :

١ - في الأمور العامة ، وهو - كما قال - في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية .

٢ - في العلم الطبيعي .

٣ - في العلم الإلهي ، أو المعرفة الربوبية والحكمة الإلهية .

٤ - في علم النفس من مبدأ تكوينها إلى آخر مقاماتها وهو (المعاد) .

(١) هكذا سجل في آخر السفر الرابع في التليقة . وفي آخر السفر الأول سجل أنه طبع سنة ١٢٢٢ . وهو غلط ، لأن الملق وهو الحكيم السبزواري توافه كان سنة ١٢١٢ فهل كتب تعليقاته وطبعته هو ابن عشر ١٢٠٢ .

(٢) راجع تعليقة الحكيم السبزواري ، وبمعنى البيانات في هذا السبيل طبعه في حاشية تفسيره في آخر صفحة منه .

وقد أُلِّفَ في حياة أستاذه الداماد المتوفى سنة ١٠٤٠ ، لأنه يدعوله فيه بطول البقاء عند ذكره (١١١-٢) .

بل تأليفه له كان قبل سنة ١٠١٥ لأنه في آخر النسخة الخطية للمبدأ والمعاد التي ستأتي الإشارة إليها انتهى منه سنة ١٠١٥ وفي مقدمته ص ٣ ذكر سبق تأليف الأسفار عليه .

٢ - (المبدأ والمعاد) يشتمل على ٣٧٠ صفحة بالقطع المتوسط ، طبع سنة ١٣١٤ وهو في فني : الربوبيات والمعاد ، متوسط في البيان ، ينهج فيه أسلوب الأسفار في الجمع بين مسلكتي أهل البحث والعرفاء وقد تقدم ما يشير أنه متأخر في التأليف عنه وله نسخة خطية قديمة في مكتبة السيد محمد مشكاة المهداة إلى جامعة طهران برقم ٤٢١ وعندنا منه نسخة خطية كتب بتاريخ ١٢٣٥

٣ - (الشواهد الربوبية) في المناهج السلوكية كتاب لطيف مرتب مختصر على طريقته العرفانية يقع في ٢٦٤ صفحة بالقطع المتوسط طبع سنة ١٢٨٦ . والمعروف عند أستاذه الفن إنه آخر مؤلفاته . وهو في الحقيقة خلاصة آرائه في المسائل الحكمية جمعها فيه كما أشار إلى ذلك في مقدمته ، وعندى أن تدرسه للمتدربين أولى بكثير من تدريس شرح منظومة السبزواري ، وفي مكتبتنا نسخة خطية منه كتبت بتاريخ ١٢٣٥ هي والمبدأ والمعاد بخط واحد .

٤ - (أسرار الآيات) وأنوار الينيات ، في معرفة أسرار آيات الله تعالى وصنائه وحكمه ، على الطريقة العرفانية ، مع تطبيق الآيات القرآنية على أكثر أبعانه يقع في ٩٢ بالقطع الكبير طبع سنة ١٣٩١ . وطبع مكرراً .

٥ - (المشاعر) على الطريقة العرفانية أيضاً ، يقع في ١٠٨ صفحات بالقطع الصغير ، طبع سنة ١٣١٥ طبعاً جيداً مع تعليقات وحواشي لجملة من أعلام الفلسفة .

٦ - الحكممة (العرشية) على الطريقة العرفانية أيضاً ، يقع في ٩٦ صفحة بالقطع الصغير طبع مع المشاعر المتقدم في مجلد واحد . وقد رد عليها وعلى المشاعر الشيخ أحمد زين الدين الأحسائي .

٧- (شرح الهداية الأثرية) نهج فيه منهج أهل البحث فقط ، تبعاً للمتن يقع في ٢٩٧ صفحة بالقطع المتوسط طبع سنة ١٣١٣ . والهداية تأليف الحكيم أنيرالدين حفصل الأبهري من فضلاء القرن السابع الهجري قبل توفي سنة ٦٦٣ .

٨- (شرح إلهيات الشفا) نهج فيه منهج المتن ، أي المنهج البحثي . يقع في ٢٦٤ صفحة بالقطع الكبير طبع سنة ١٣٠٣ ، مع إلهيات الشفا في مجلد واحد . وهو غير كامل انتهى به إلى شرح نهاية المقالة السادسة . والشفا للشيخ الرئيس ابن سينا .

٩- (رسالة الحوادث) مبسوبة في مسألة حدوث العالم ، تقع في ١٠٩ صفحات بالقطع المتوسط . طبعت سنة ١٣٠٢ في مجموعة تحتوي على ثماني رسائل أخرى . نذكرها بالتسلسل إلى رقم ١٧ . وقد ذكرها في الأسفار في عدة مواقع منها (١ : ٢٣٣) .

١٠- (رسالة انصاف الماهية بالوجود) تقع في ١٠ صفحات . وطبعت أيضاً على هامش رسالة التصور والتصديق الآتية .

١١- (رسالة التشخيص) في ١٢ صفحة .

١٢- (رسالة سريان الوجود) التي نظن أنها نفس رسالة (طرح الكونين) الآتية : تقع في ١٦ صفحة . وهي متقدمة بالتأليف على الأسفار بدليل اشتغالها على القول بما عدل عنه في الأسفار ، من نحو القول بإسالة الماهية ، فإنه قال في الأسفار (١٠ - ١) : «إني قد كنت شديد الذبح عن العرفاء في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات ، حتى أن هداني ربي وانكشفاني انكشافاً يبين أن الأمر بعكس ذلك » . كما أن مشربه في وحدة الوجود في هذه الرسالة لا يتفق مع مشربه الأخير الذي بنى عليه في الأسفار .

١٣- (رسالة القضاء والقدر) في ٩٠ صفحة .

١٤- (رسالة الواردات القلبية) في ٤٠ صفحة . تقدم بعض وصفها في بحث منهجه العلمي .

١٥- (رسالة إكسير العارفين) في معرفة الحق واليقين في ٦٣ صفحة .

١٦ - (رسالة حشر العوالم) في ٣٠ صفحة . وطبعت أيضاً على هامش المبدأ والمعاد من ١٨٤ ، وعلى هامش كشف الفوائد للعلامة العلوي من ٩٤ ، وهو المطبوع سنة ١٣١٢ ، قال عنها الناشر : " وظنى أنها الرسالة الموسومة بطرح الكونين " وفي فهرست مكتبة السيد محمد مشكاة يذكر رسالة الحشر بهذا الاسم (طرح الكونين في حشر العالمين) .

والذي يبدو لي أنه ظن غير صحيح ، بدليل أنه حينما يشير في الأسفار إلى طرح الكونين (١ - ١٠) يقول : " وعلمنا فيه رسالة على حدة سميناها بطرح الكونين " ويريد به مطلب وحدة الوجود ، على أنه في فصول الحشر من الجزء الرابع من الأسفار لم يشر إلى هذه الرسالة ولو كانت هي نفس طرح الكونين المتقدم تأليفها على الأسفار لا أشار إليها عادة .

١٧ - (رسالة خلق الأعمال) في ٧ صفحات . وطبعت أيضاً على هامش كشف الفوائد من ١٤٩ .

١٨ - رسالته إلى المولى شمس الجيلاني في بعض المسائل المويضة . وهو شمس الدين محمد الجيلاني الإصفهاني أحد تلاميذه أو مصادريه المتوفى ١٠٩٨ . طبعت على هامش المبدأ والمعاد من ٣٤٠ . وفي الذريعة : " رأيت في كتب الحاج عماد الإصفهاني التي وقفها للخزانة الرضوية " .

١٩ - أجوبة المسائل الثلاث التي كان وجهها الخوارج المحقق الطوسي إلى شمس الدين الخسر وشاهي فلم يجب عليها . طبعت على هامش المبدأ والمعاد من ٣٧٢ وشرح الهداية من ٩٣ .

٢٠ - (رسالة التصور والتصديق) في ٣٠ صفحة بالقطع المتوسط طبعة سنة ١٣١١ . ملحقة بكتاب (الجواهر النضيد) في المنطق للعلامة العلوي .

٢١ - (رسالة في اتحاد الماقل والمقول) وأن العقل الفعّال كل الوجودات . رأيت نسخة منها مخطوطة في المكتبة الحسينية بالنجف الأشرف في مجموعة برقم

١٤٢ الصنف السابع تقع في ٣٥ صفحة بالقطع المتوسط ، قال في الذريعة : « طبع في إيران ».

٢٢ - (كسر الأصنام الجاهلية) في كفر جماعة الصوفية مذكور في جملة مولفاته لم أقف عليه

٢٣ - (جوابات المسائل العويصة) ذكرها في الذريعة . ولعلها هي أجوبة مسائل الثلاث ، وأجوبة مسائل مظفر حسين الكاشاني ، نسخة منها خطية في مكتبة السيد محمد مشكاة المهداة إلى جامعة طهران برقم ١٠٣٠ .

٢٤ - (رسالة حل الاشكالات الفلكية في الارادة الجرافية) ذكرها في الأسفار (١ - ١٧٦) ، والحكيم السبزواري قال عنها في التعليقة : « لم نر تلك الرسالة »

٢٥ - حاشية على شرح حكمة الإشراف للسهرودي طبع سنة ١٣١٦ .

٢٦ - رسالة في الحركة الجوهرية .

٢٧ - رسالة في الألواح المعادية .

٢٨ - حاشية على الراشح للسيد الداماد .

٢٩ - (شرح أصول الكافي) يقع بين ٥٠٠ و ٦٠٠ بالقطع الكبير لم يؤرخ طبعه انتهى فنه إلى الحديث ٤٩٩ (باب أن الأئمة ولاية أمر الله وخزنة علمه) .

٣٠ - (رساله المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية) طبعت على هامش المبدأ والمعاد ص ٢٣٢ .

٣١ - (مقاتب الغيب) يقع في ٢٠٠ تقريباً بالقطع الكبير . طبع مع شرح أصول الكافي المتقدم ، وفي صدره ترجمة مختصرة للمؤلف بقلم الناشر . ألّفه مقدمة لتفسيره الآتي .

٣٢ - (تفسير القرآن الكريم) يشتمل على تفسير جملة من السور والآيات ، لم يتم . ويظهر أنه ألّفه وكان من نتجه تأليف تفسير كامل فلم يمهله القدر (راجع مقدمة تفسير سورة السجدة) طبع سنة ١٣٢١ أو ١٣٢٢ في ٦١٦ صفحة بالقطع الكبير . وهو كل ما عثر عليه الناشر من تفسيره حسبما قال .

ويحتوى على تفسير (الفاتحة) في ٤١ صفحة ، وتفسير (سورة البقرة) في ٢٤٨ ص إلى الآية ٦٢ «كونوا قردة خاسئين» ، وتفسير (آية الكرسي) في ٦٧ ص - وله تفسير آخر فارسي لها ذكره في الذريعة - وتفسير (آية النور) في ٦٧ ص ، وطبع منفرد أسنة ١٣١٣ ، وتفسير (سورة السجدة) في ٢٣ ص ، وتفسير (سورة يس) في ٨٦ ص تم تأليفه حسبما قال في آخره سنة ١٠٣٠ ، وتفسير (سورة الواقعة) في ٢٥ ص وطبع مستقلاً بقطع صغير ، وتفسير (سورة الحديد) في ٤٢ ص ، وتفسير (سورة الجمعة) في ٢٩ ص ، وتفسير (سورة الطارق) في ٩ صفحات وتبه على عشر تسيجات وطبع أيضاً مع كشف الفوائد سنة ١٣١٣ ، وتفسير (سورة الزلزال) في ٧ صفحات وتفسير (آية ترى الجبال تحسبها جامدة) في ٣ صفحات .

٣٣- (تفسير سورة الأنصبي) ذكره في الذريعة إنه طبع في ضمن مجموعة تفاسيره سنة ١٣٢٢ وإذا كان يقصد المجموعة المتقدمة - كما يبدو - فليس فيها تفسير هذه السورة

محمد رضا المظفر

النجف الأشرف

١٨ صفر ١٣٨٧ هـ



اهم مصادر الترجمة

- ١- أكثر مؤلفات المترجم له ، لاسيما الأسفار ، وقد قمنا بنسختها منه طبعة إيران الأولى الحجرية لسهولة الأرجاع إليها . ومن أراد الرجوع إليها فليرقم نسخته .
- ٢- روضات الجنات للسيد محمد باقر الخونساري .
- ٣- قصص العلماء ، فارسي لميرزا محمد بن سليمان التنكابني .
- ٤- سلافة العصر للسيد عليخان .
- ٥- ترجمته في مقدمة كتاب مفاتيح الغيب المطبوع .
- ٦- الذريعة إلى تصانيف الشيعة لشيخنا اغا بزرك الطهراني دام ظله .
- ٧- اعيان الشيعة للمرحوم العلامة السيد حسن الامين .
- ٨- سفينة البحار للشيخ عباس القمي رحمه الله .
- ٩- الكنى واللقاب له أيضا .
- ١٠- احلام اليقظة للمؤلف نشر أكثرها في المجلات .
- ١١- الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي - اطروحة بقلم المرحوم الشيخ أبي عبدالله الزنجاني نشره المجمع العلمي بدمشق .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الناشرين

الحمد لله على ما بلغ نعمه وآلائه ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله .
أما بعد فيسرنّا أن نعلن المعاهد العلمية كافة، ورواد الحقائق والأسرار الكونية
خاصة بأن وفقنا الله لإخراج الجزء الأول من السفر الأول من كتاب الحكمة المتعالية
في الأسفار الأربعة العقلية من الطبع لمؤلفه علامة العصر ، وفيلسوف الشرق ، مجدد
الفلسفة والعلوم العقلية في القرن الحادى عشر ، صدر الدين محمد الشيرازى المتوفى
١٠٥٠ هـ المشهور بصدر المتألمين وله مرئى إن هذا السفر النفيس ، والأثر القيم خير ما
ألف في العلوم العقلية ، وأحسن ما كتب في الفلسفة الإسلامية . ولقد أجاد وأبدع مؤلفه نابغة
العلم بما أتى فيه من آراء صائبة وأفكار رائعة ، قصر عن تبليها أفهام الفلاسفة الأقدمين ، وكل
عن دركها عقول الحكماء السابقين ، مع احتوائه بزيادة آرائهم ، وخلاصة أقوالهم ، والكشف
عن غوامض عبارتهم ، وحل عريصات مسائلهم ، والتوفيق بين نظرياتهم مع سهولة
اللفظ ودقة المعنى . وما إلى غير ذلك من ميزات هذا التأليف القيم . ويكفيه أنه مدار
الافادة والاستفادة في الجوامع العلمية . ومعاهد الدراسة الإسلامية حتى زماننا هذا
وكما أشار إليه الأستاذ العلامة المظفر - فإن فخر المجالى منهم أن يقال عنه إنه
يفهم أسرار كلامه - ولقد طبعت مؤسوعتنا هذه لأول مرة سنة ١٢٨٢ هجرية
بالمطبعة الهجرية المعمولة في تلك الأزمنة ، وأخيراً نفذت نسخته ، وأصبحت عزيزة

الوجود ونادرة الحصول بحيث ما كانت تحصل بأعلى النمن ، وأمن القيم . ونحن خدمة للعلم وحفظ هذا التراث العلمى أقدمنا فى تجديد طبعه بالطرز الحديث والأسلوب العصرى . جاهدنا فى تصحيحه وتنقيحه أشد الجهد ، وزودناه بما تيسر لنا تحصيله من تعاليق جمع من أساتذة الفن والفلاسفة المعروفين كالأستاذ الحكيم آغا على النورى ، والحكيم السبزواري ، والفيلسوف الشهير آغا على المدرس ، والمولى محمد اسماعيل الخواجوى الاصفهاني والأستاذ الكبير العلامة الطباطبائي المعاصر وغيرهم من أهل الفن والتحقيق . كما نشير في ذيل كل تعليقة إلى صاحبها بالتفصيل الآتى ذيل . ولا يخفى إنه لم نجد لبعض هؤلاء الأساتذة تعليقة إلا لبعض هذه الأسفار الأربعة مثلا إن ما حصلنا من تعليقة آغا على المدرس والمولى محمد اسماعيل الخواجوى لسفر النفس فقط . وأما الطبيعات فلم يس لها تعليقة أصلا .

هذا ومما كان لابد من التنبيه عليه هو أن هذا الكتاب الذى بين يدي قارئه الكريم بالرغم من غزارة مادته ، وبلوغه غاية القصوى فى تحليل أدق النظريات العلمية وتطبيق بعضها مع بعض ، والجمع بين كثير من الآراء التى كانت يعتقد فيها أشد مراحل الخلاف ، والتى كانت على طرفى التقيض حسب ما نطظر إليه المتقدمون ، وما بذله المؤلف فى التوفيق بين تلك النظريات وما تقتضيه الأصول الإسلامية ، والشرائع السماوية بصورة عامة . بالرغم من كل ذلك لا يوجد هناك كتاب علمي كموسوعتنا هذه وغيره من الكتب الفلسفية ، ولا آراء علمية ، ولا نظرية عقلية تكاد تسلم من النفي والإثبات ، والنقض والإبرام ، والقول بصحتها من بعض وفسادها من الآخرين . ومن هنا يظهر أن التطبيقات التى أنعم بها نفسه فيلسوفنا وغيره من الفلاسفة الإسلاميين كابين رشد ، وابن سينا ، ونصير الدين الطوسي بين المبادئ الإسلامية والقواعد الفلسفية فإنما هي آراء علمية ، ونظريات شخصية لا أساس لها بجوهر الدين والأصول لا اعتقادية المفروضة للمسلمين التمسك بها ، وعقد القلب إليها .

نعم حيث إن الدين الإسلامى دعى المسلمين إلى تحصيل الكمالات ، وساقهم نحو العلم من حين الطفولة إلى عهد الشيخوخة ، لمافيه من تكامل الإنسان

ووصله إلى أعلى مدارج الرقي ، ولما في توسع العلم وانتشار ضوئه من ازدياد الحقائق الإسلامية وضوحاً وجلالاً ، وارتفاع الستار عما عجزت الأفهام عن الوصول إلى كنهه ودرك حقيقته ومفزاه ، ولذا وجّه علماء الإسلام ، وفضلاء الدين همهم إلى دراسة العلوم بجميع أفرانها من الإلهيات ، والطبيعات ، والرياضيات ، ومنهم من أختص في الإلهيات التي عبر عنها بالعلوم التاليفية ، أو الفلسفة العليا لما كان يرى في البعث عنها ، والتوغل فيها نشدان ضالته ، وشفاء غلته من درك الحقائق ، والوصول إلى المبدء الأعلى من دون أن يعتبرها ملخذاً دينياً أو منبعاً إسلامياً .

فبهذه المقدمة الوجيزة يتضح للقارى الباعث الوحيد الذي دعانا إلى بذل المجهود العظيم في تصحيح الكتاب وإخراجه بهذه الحلة الأنينة . ولم يكن هناك موافقة رأى أو آراء أو مخالفتها مع نظرية من نظريات الكتاب ، أو قصد انتشار كتاب ديني ومنبع إسلامي وإنما هو الاحتفاظ بأكبر موسوعة علمية فلسفية ، وجعلها في متناول أرباب الفضل ، وأهل الفن والتحقيق ، والاهتمام بتراننا العلمي الخالد ، والكشف عن الكنوز العلمية التي غفل عنها الناشئة الجديدة ، والتي لم تجد حسب زعمهم من الاتفاق في الآراء الإسلامية (الشرقية) فتقدمت طالبة حل مشاكلها نحو الغرب وتوهمت أن ماجاء به علماء الغرب من الفلسفة الجديدة هو من رشحات أدب مفتهم الجبارة ، وابتكارات أفكارهم الرائجة ؛ وكل ما أتوا به ليس في الحقيقة إلا تفسير أو تشريح لكعدة نظريات وفرضيات أولئك الفطاحل العظام من فلاسفة الإسلام .

وقبل أن نختم كلمتنا هذه لانجد بداً من إرجاء عبارات الشناء على الفضلاء الذين ساهمونا وساعدونا في إخراج هذا الكتاب وتصحيحه وتنقيحه ، فيجزاهم العلم خير جزاء . ونتمنى أن يوفقنا الله لإخراج سائر مؤلفات أسلافنا النافعة .

و أما العلامات التي وضعناها إشارة لأسماء الأعداء الذين ذيلنا الكتاب بتعا ليقم فهي كما يلي :

ن - العلامة الحكيم الأستاذ آغا علي بن جمشيد النوري الإصفهاني المتوفي ١٢٤٦ هـ

س - الحكيم الأستاذ المولى هادي بن مهدي السبزواري صاحب الثالي

المنظومة والتأليفات القيمة (١٢١٢ - ١٢٨٩ هـ) .

م - الفيلسوف الشهير آغا علي المدرس بن المولى عبدالله الزنوزي النيريزي صاحب بدائع الحكم المتوفي ١٣١٠ هـ .

ل - العلامة الحكيم المولى إسماعيل بن المولى سميع الإصفهاني تلميذا الأستاذ علي النوري المتوفي ١٢٧٧ هـ .

هـ - الممدس الشهير محمد بن معصوم علي الهيدجي الزنجاني صاحب العاشية على شرح المنظومة السيزاري والديوان المشهور المتوفي ١٣٤٩ هـ .

ط - الأستاذ العلامة الكبير والمدرس الشهير السيد محمد حسين الطباطبائي المعاصر مؤلف تفسير الميزان والتأليفات الكثيرة النافعة .

ربنا إنك تعلم ما نخفي ونعلن، وما يخفى على الله من شيء في الأرض ولا في السماء، ووقتاً لكل خير، والله هو الموفق للصواب .

١ ربيع الثاني ١٣٧٨ هـ - رضا الطنفي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المؤلف

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول، وغاية كل مطلوب ومسؤول، والصلاة على صفوة عبادہ، وهداة الخلق إلى مبدئه ومعالده، سيما سيد المصطفين، محمد المبعوث إلى كافة الثقلين، الآثم فصل عليه وعلى الأرواح الطاهرة من أهل بيته وأولاده، والأشباح^(١) الزاهرة من أوليائه وأحفاده.

وبعد فيقول: الفقير إلى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي إن السعادة ربما يظن بها أنها الفوز بالدرجات الحسية، والوصول إلى الرياسات الخيالية وما أبين لمن تحقق الأمور، وتفطن بالمعارف، أن السعادات العاجلية، والآذات الحسية الفورية ليس شيء منها سعادة حقيقية، ولا تليها بهجة عقلية، لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيما انقطعت السكينات الإليسة عن حوالبه، وامتنعت المعارف الربوبية عن الحلول فيه، وتعذر عليه إخلاص النية الإليسة الصادرة عن حاق الجوهر النظمي، من غير معاودة همة دنياوية، أو مصادمة طلبه عاجلية، التي يرجي بها نيل السعادة الحقيقية وتعاطيها، والاتصال بالفيض العلوي، الذي يزال به الكمه^(٢) عن حدة نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة، ووجودها في دار الجسد واحتباسها عن ملاحظة جمال الأبد، ومعاينة الجلال السرمدي، ولا شك أن أقصى غاية يتأني لأحد الموجودات الوصول إليها، هو الكمال المختص به، والعلامة المنسوب إليه، وكلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقة فيه، وإن كان كاملا بالإضافة إلى ما

(١) الشيخ: الشخص.

(٢) كنه يكفه كنهها: على أوصاف أعنى، كنه بصره: اعترته ظلية تطمس عليه.

في رتبة الوجود تاليه، ومامن دأبة فما دونها إلا ومن شأنها البلوغ إلى أقصى مالها في ذاتها مالم يعقها عائق، ولتنوع الإنسان كمال خاص لجوهر ذاته وحق حقيقته، لا يفوقها فيه فائق، ولا يسبق به عليها سابق، وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري والتجرد عن الماديات وإن كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه نماساويه من تلك الجهة أوليه، فليست الأقسام في حصوله في الحيز والفضاء، والنبات في الاغذاء والنماء، والمعجم من الحيوان في حياته بأنفاسه وحركته بإرادته وإحساسه وتلك الخاصية إنما تحصل بالعلوم والمعارف، مع انقطاع عن التعلق بالزخارف.

نمّ لما كانت العلوم متشعبة، وفنون الإدراكات متكثرة، والإحاطة بجملتها متعذرة أو مستعسرة، ولذلك تشعبت فيه الهمم، كما تفتنت في الصنائع قدم أهل العالم فافترقت العلماء زمرا، وتقطعوا أمرهم بينهم زمرا، بين معقول ومنقول، وفروع وأصول، فهمة نحو نحو وصرف وأحكام، (١) وهمة نحو فقه ورجال وكلام.

فالواجب على العاقل أن يتوجه بشراشه إلى الاشتغال بالأهم، والحزم له أن يكب طول عمره على ما الاختصاص لتكميل ذاته فيه أتم، بعد ما حصل له من سائر العلوم والمعارف، بقدر الحاجة إليها في المعاش والمعاد، والخلاص عما يعوقه عن الوصول إلى منزل الرشاد وبوم الميعاد وذلك هو ما يختص من العلوم، بتكميل إحدى قوتي التبيين هما جهة ذاته وجهه إلى الحق، وجهة إضافته وجهه إلى الخلق، وتلك هي النظرية التي بحسب حقائق جوهر ذاته، من دون شركة الإضافة إلى الجسم وانفعالاته، وما من علم غير الحكمة الإلهية، والمعارف الربانية إلا والاحتياج إليه بمدخلية الجسم وقواه ومزولة البدن وهواه، وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الإنسانية، وإزالة مثالبها، ومساوئها حين انقطاعها عن الدنيا وما فيها، والرّجوع إلى حاق حقيقتها، والإقبال بالكليّة إلى باريها ومنشئها وموجدتها ومعطيها، إلا العلوم العقلية المحضة.

وهي العلم بالله وصفاته وملازمته وكتبه ورسله ، وكيفية صدور الأشياء منه على الوجه الأكمل ، والنظام الأفضل ، وكيفية عنايته وعلمه بها وتديره إياها ، بلاخل وقصور ، وآفة وفتور ، وعلم النفس وطريقها إلى الآخرة واتصالها بالملاء الأعلى وافتراقها عن وثاقها (١) وبعد هاهن البيولي ، إذهبائتم لها الانطلاق عن مضائق الإمكان ، والنجاح عن طوارق الحداث (٢) والانغماس في بحار الملكوت ، والانتظام في سلك سكان الجبروت ، فيتخلص عن أسر الشهوات ، والنقائص في خبط العشوات ، والانفعال عن آثار الحرركات ، وقبول تحكمتهم دورات السماوات .

وأما ما ورأها فإن كان وسيلة إليها فهو نافع لأجلها وإن لم يكن وسيلة إليها كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم ، فهي حرف و صناعات ، كباقي الحرف والملكات ، وأما الحاجة إلى العجل والعبادة القلبية والبدينية ، فلطهارة النفس و زكائها بالأوضاع الشرعية والرياضات البدينية . لثلاثتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها (٣) إلى شهواته وشوقها إلى مقتضياته حياة انقيادية للبدن وهواه ، فترسخ لها ملكة انقيادية لمشتهاه وتمنعها إذامات البدن عن لذتها الخاصة بها من مجاورة المقربين ، ومشاهدة الأمور الجميلة وأنوار القديسين ، ولا يكون معها البدن فيليبها كما كان قبل البدن ينسبها ، فصد من الرحمة الإلهية ، والشرعية الرحمانية ، الأمر بتطويع القوى الأمارة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية ، والسياسات الإلهية ، رياضة للجسد وهواه ، ومجاهدة للنفس الآدمية مع أعداء من قواه ، لينخرط معها في سلك التوجه إلى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الضرر ولا يعاوقها بل يشايعها في مطالبها ، ويرافقها في مآربها ،

(١) الوثائق بالفتح والكسر : ما يشده من قيد وخبل ونحوها .
(٢) الطارقة : مؤثت الطارق ، وهو الاتي ليلاً وإيضاً الطارقة السداهية . و . الجمع طوارق . حدثان الدهر نوابه .
(٣) نزع إلى أهله : اشتاق .

ثم إنني قد صرفت قوتي في سالف الزمان ، منذ أوّل الحداثة والريمان (١) ، في الفلسفة الإلهية ، بمقدار ما أوتيت من المقدور ، وبلغ إليه قسطني من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين ، والفضلاء اللاحقين ، مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم مستفيداً من أبحاثهم وأسرارهم ، وحصلت ما وجدت في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين ، تحصيلًا يختار للباب من كل باب ويجتاز عن التطويل والإطناب مجتنباً في ذلك طول الأمل مع قصر العمل ، معرضاً من إسباب الجدل مع (٢) اقتراب الساعة والأجل ، طلباً للجاء الوهمي ، وتشوقاً إلى التراس الخيالي ، من غير أن يظفر من الحكمة بطائل أو يرجع البعث إلى حاصل ، كما يرى من أكثر أبناء الزمان ، من مزاولي كتب العلم والرفان ، حيث كونهم منكبين (٣) أولاً بتمام الجد على مصنفات العلماء ، منصّين بكمال الجهد إلى مؤلفات الفضلاء ، ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بسرعة ، ويقنعون عن كل دن (٤) بجرعة ، لعدم وجدانهم فيها ما حاداهم (٥) إليها شوائبهم شهوات العنّين ، ودواعيهم دواعي الجبن (٦) ولهذا لم ينالوا من العام نصيباً كثيراً ، ولا الشقيّ القوي منهم يصير سعيداً بصيراً ؛ بل ترى من المشتغلين ما يرجي (٧) طول عمره في البحث والتكرار ، آتاء الليل وأطراف النهار ، ثم يرجع بخفي حنين (٨) ويصير مطرحةً لنعاد الشين ، وهم المذكورون في قوله تعالى : قل هل ننبئكم بالآخرين أعمالاً الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم

(١) الريمان من كل شيء : أوله وأفضله ، كريمان الشباب .

(٢) الإسباب : الإطالة في الكلام . و الاكثار فيه .

(٣) انكب على شيء : لزمه وفي نسخة : مكبين .

(٤) أي الحب و هو اناه الماء .

(٥) أي حشهم .

(٦) كذا في بعض النسخ وفي حاشية النسخة المخطوطة هكذا الجبن قبل من الجبن

بخطه و ٢٥ .

(٧) ادجي الامر : أخره .

(٨) مثل معروف يضرب في الرجوع بالغبية .

يحبون أنهم يحسنون صنعا . أعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة ، والظلمة الموحشة ، وإنني لقد صادفت أصدافاً علمية ، في بحر الحكمة الزاخرة ، مدعمة بدعائم البراهين الباهرة ، مشحونة بدرر من نكات فاخرة ، مكنونة فيها لآلىء دقائق زاهرة ، وكنت برهة من الزمان أجيل رأبي ، أو ردّد قداحي (١) ، وأؤامر نفسي ، وأنازع سري حدياً (٢) على أهل الطلب ، ومن له في تحقيق الحق إرب (٣) ، في أن أشق تلك الأصداف السميكة ، وأستخرج منها دررها الثمينة ، وأروّق بمصفاة (٤) الفكر صفها من كدها ، وأنخل (٥) بمنخل الطبيعة لبابها عن قشورها ، وأصنّف كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتتة على خلاصة أقوال المشائين ، ونفاذة أذواق أهل الإشراف من الحكماء الرواقين ، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار ، وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأديار ولم يسمح بمثله دورات السماوات ، ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات ، ولكن العوائق كانت تمنع من المراد ، وعوادي (٦) الأيام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد ، فأقعدني الأيام عن القيام ، وحجبني الدهر عن الاتصال إلى المرام ، لما رأيت من معاداة الدهر بترية الجهلة والأرذال ، وشعشة نيران الجهالة والضلال ، ورنانة الحال (٧) وركاكة الرجال وقد أبتلينا بجماعة غاربي الفهم (٨) تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها ، تكلّ بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها ، يرون التعمق في الأمور

(١) القدح : السهم ، و الجمع قداح .

(٢) أى عطوفة .

(٣) أى الاحتياج .

(٤) روق الشراب : صفاء ، المصفاة ما يعنى به . و الجمع مصاف .

(٥) المنخل : ما ينخل به . و هو واحد ما جاء من الأدوات على مفعّل بالضم ، و المنخل يفتح الغاء لغة فيه .

(٦) أى الأيام العادية .

(٧) فلان رث الهيئة و فى هيأته رنانة أى بداعة ، و حال فلان بنية أى سبحة .

(٨) فى بعض النسخ هازى الفهم .

الربانية والتدبر في الآيات السجانية بدعة، ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة، كأنهم الحنابلة من كتب الحديث، المتشابه عندهم الواجب والممكن والتقديم والحديث، لم يتعدّ نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها، فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان، ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والإيقان عن العلوم المقدسة الإلهية، والأسرار الشريفة الربانية، التي رمزت الأنبياء والأولياء عليها، وأشارت الحكماء والعرفاء إليها فأصبح الجاهل باهر السرابات، ظاهر الآيات، فأعدموا العالم وفضله، واسترذلوا العرفان وأهله، وانصرفوا عن الحكمة زاهدين، ومنعوا معاندين، ينفرون الطباع عن الحكماء ويطرئون العلماء العرفاء والأصفياء، وكل من كان في بحر الجاهل والحمق أولج، وعن ضياء المعقول والمنقول أخرج، كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل، وعند أبواب الزمان أعلم وأفضل.

كم عالم لم يلج بالقرع باب مني وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا

وكيف هو رؤسا فهم قوم أعزل من سلاح الفضل والسداد، عارية مناكبهم عن لباس العقل والرشاد، صدورهم عن حلي الآداب أعطال، وجوههم عن سمات الخير أغفال، فلهذا رأيت الحال على هذا المنوال من خلوة الديار عمين يعرف قسداً أسرار، وعلوم الأحرار، وأنه قد اندرس العلم وأسراره، وانطمس الحق وأنواره، وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة، ولقد أصبح عين ماء الحيوان غائرة، وظلّت تجارة أهلها بالرة، وآب وجوههم بعد نضالاتها بأسرة (١) وآلت حال صفقتهم خابية خاسرة، ضربت عن أنشاء الزمان صفحاً (٢) وطويت عنهم كشعاً (٣) فالجأ نسي خمود الفطنة، وجمود الطبيعة، لمعاداة الزمان، وعدم مساعدة الدردان، إلى أن اتزوت في بعض نواحي الديار واستترت بالخموم والانكسار، منقطع الآمال عن كسر البلاء، متوقفاً على فرض أوديه، وتفرط في جنب الله أسعى في تلافيه

(١) بسر الرجل وجهه: أي كلع. يقال عبس و بسر.

(٢) ضرب عنه صفحاً أي أعرض عنه.

(٣) يقال: طوى كشعه عن فلان، أو طوى كشعا عنه: أي أعرض عنه وقاطعه.

لا على درس ألقه ، أو تأليف أنصرفت فيه ، إذ التصرف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث ودفع المعضلات ، وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفية الفكر ، وتهذيب الخيال عما يوجب اللال والاختلال ، واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال ، ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكارة التي يسمع ويرى من أهل الزمان ويشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الأوان ، من قلّة الإصاف وكثرة الاعتساف وخفض الأعالى والأفاضل ، ورفع الأدنى والأزائل ، وظهور الجاهل الشرير ، والعامي النكير ، على صورة العالم النحرير وحياة الحبر الخبير ، إلى غير ذلك من التبايح والمفاسد الفاشية اللازمة ، والتمددية مجال المخاطبة في المقال ، وتقرير الجواب عن السؤال ، فضلاً عن حل المعضلات ، وتبيين المشكلات ، كما نظمه بعض إخواني في الفرس

از سخن پر در مکن همچون صدف هر فروش را

قفل گوهر ساز یا قوت زمرد پوش را

در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست

چشم ینا عذر میخواند لب خاموش را

فكنت أولاً كإقبال سيدي ومولاي ومعتدي أول الأئمة والأوصياء ، وأبو الأئمة الشهداء والأولياء ، قسيم الجنة والنار ، آخذاً بالتيّة والمداراة مع الأشرار ، مغلاً عن مورد الخلافة قليل الأنصار ، مطلق الدنيا مؤثراً الآخرة على الأولى مولى كل من كان له رسول الله مولى ، وأخوه وابن عمّه ومساهمه في طمّه (١) ودرمّه : طفقت أرتبي بين أن أصول بيد جذاء ، أو أصبر على طخية عمياء ، يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربّه فصرت ثانياً (٢) عنان الاقتداء بسيرته عاطفاً وجه الاهتداء بنسبته فرأيت أن الصبر على هاتي أحجى ، فصبرت وفي العين قذى ، وفي الحلق شجى ، فأمسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم ، وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم ، وسهلت على معاداة الدوران ، ومعاندة أبناء الزمان ، وخلصت عن إنكارهم وإقارهم ، وتساوى عندي

(١) يقال : جاء بالطم والرم : أي بالمال الكثير .

(٢) ثنى الشيء : عطفه .

إعزازهم وإضرارهم، فتوجَّهت توجُّهاً عزيزاً نحو مسبب الأسباب، وتضرَّعت تضرُّعاً عاجلاً إلى مسهل الأمور الصعاب، فلمَّا بقيت على هذا الحال من الاستتار والازواء، والخمول والاعتزال، زماناً مديداً وأمداً بعيداً، اشتعلت ناسي لظُلُوم المجاهدات اشتعالاً نورياً، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلت بها خبايا الجبروت، ولحققتها الأنوار الأحدثية، وتداركتها الأنوار الإلهية فاطلمت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية، والحقائق الربانية، والودائع اللاهوتية، والخبيايا الصمدانية، فاستروح العقل (١) من أنوار الحق بكرة وعشياً، وقرب بها منه وخاص اليه نجياً، فركى بظاهر جوارحه فإذا هو ماء نجاج، وزوى (٢) بباطن تغلَّته للطلالين فإذا هو بحر مواج، أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها، وجداول العقول فاضت من رشحه بنهرها، فأبرزت الأوادي على سواحل الأسماع جواهر ناقة ودررا، وانبثت الجدال على الشواطئ زواهر ناضرة ونمراً، وحيث كان من دأب الرحمة الإلهية، وشرعية العناية الربانية أن لا يهمل أمر أضرورياً يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد، ولا يخل بشيء نافع في مصالح العباد، فقتضت رحمته أن لا يختفي في البطون والاستتار، هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار، ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الأنوار الفاضة عليَّ من نور الأنوار، فألهمني الله الإفاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالين، والإفاحة (٣) مما وجدنا لمة لقابو السالكين، ليحيى من شرب منه جرعة، ويتنور قلب من وجد منه لمة، فيبلغ الكتاب أجله، وأراد الله تقديمه، وقد كان أجله فأظهره في الوقت الذي قدَّره وأبرزه على من له يسره، فرأيت إخراجَه من القوة إلى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل، فأعملت فيه فكري، وجمعت على ضمِّ شوارده أمري، وسألت الله تعالى أن يشدَّ أزرِي، ويحطُّ بكرمه وزري، ويشرح لإتمامه صدرِي، فنهضت عزيزتي

(١) أي وجد الراحة واستراح.

(٢) ركي الأرض: حفرها والحوش سواها. نج الماء: سال. زوى الشيء: جمعه.

(٣) الإح: بدا وظهر. وبسيفه وبشوبه، ولوح به، لمع به.

بعد ما كانت قاعدة ، وهبت (١) همتي غب ما كانت راكدة ، و اهتز الخامد من نشاطي
و تموج الجامد من انبساطي ، و قلت لنفسي : هذا اذ ان الاهتمام وال شروع ، و ذكر اُصول يستنبط
منها الفروع ، و تحلية الاسماع بجواهر المعاني الفائقة ، و إبراز الحق في صورته المعجبة
الرائقة ، فصنفت كتابا إلهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال ، و أبرزت حكمة
ربانية للطالين لأسرار حضرة ذى الجمال والجلال ، كاد أن يتجلى الحق فيه بالنور
الموجب للظهور ، و قرب أن ينكشف بها كل مرموز ومستور ، وقد اطلعتني الله فيه على
المعاني المتساطعة أنوارها في معارف ذاته وصفاته ، مع تجوال عقول العقلاء حول جنبابه
و ترجاعهم حاسرين . (٢) وألهمني بنصره المؤبد من يشاء من عباده الحقائق
المتعالية أسرارها في استكشاف مدته ومعهده ، مع تطواف فهم الفضلاء بحريم حماه
و تردادهم خاسرين ، فجاء بحمد الله كلاما لاعوج فيه ، ولا ارتياب ولا لجلجة (٣) ولا
اضطراب يعتر به . حافظا للاوضاع و ارمز أمشعها في مقام الرمز والإشباع ، قريبا من الأفهام
في نهاية علومه ، رفعا عاليا في المقام مع غاية دنوه ، إذ قد اندمجت فيه العلوم التأليه
في الحكمة البهية ، و تدرجت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية ، و سربلت الأسرار
الربانية بالعبارات المأنوسة المطباع ، واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من
الاسماع ، فالبراهين تتبختر (٤) اتضاحا ، وشبه الجاهلين للحق تضال (٥) افتضاحا
أنظر بعين عقلك إلى معانيه ، هل تنظر فيه من قصور ، ثم أرجع البصر كرتين إلى ألفاظه
هل ترى فيه من فطور ، و قد أشرت في رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يبتدي إلى
معناها إلا من عنى (٦) نفسه بالمجاهذات العقلية حتى يعرف المطالب ، و تبهت في فصوله
إلى أصول لا يطلع على مغزاها (٧) إلا من أتعب بدنه في الرياضات الدينية ، لكيلا

(١) هبت الريح : نارت و هاجت .

(٢) حسر كضرب : اعنى .

(٣) اللجلجة والتلجلج : التردد في الكلام .

(٤) تبختر : مشى مشية حسنة .

(٥) أى تصغر و تضعف .

(٦) عنى نفسه : آذاها وكلفها ما سبق عليها .

(٧) مغزى الكلام : مقصده .

يذوق المشرب، وقصفته لإخواني في الدين، ورفقائي في طريق الكشف واليقين لآفته لا ينتفع بها كثير الانتفاع، إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف على مضمون مصنفات الحكماء، غير محتجب بمعلومه، ولا منكراً لما وراء مفهومه، فإن الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم، ولا يتقدّر بقدر كل عقل وروم، فإن وجدته آيتها الناظر مخالفا لما اعتقدته أو فهمته بالذوق السليم فلا تنكره، وفوق كل ذي علم عليم، فافقه أن من احتجب بمعلومه وأنكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على حد علمه وعرفانه، محجوب عن خبايا أسرار به وديانه.

وإنني أيضاً لأزعم أنني قد بلغت الغاية فيما أوردته كلاً، فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى، ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى، (١) لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل وحد، وأعظم من أن يحصره عقد ودون عقد، فإن أحللت بالعبارة الربانية مشكلها، وفتحت بالهداية الإلهية معضلها، فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم، واحمد على ما أسبغ عليك من النعم، واقتد بقول سيد الكونين ومرتبة العالمين، عليه وعلى آله من الصلوات أنما ها، ومن التسليمات أزكاه: لا تؤثروا الحكمة غير أهلها فتصلوها، ولا تمنوا أهلها فتظلموها، فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة، وإيّاك واستيداعها إلا للأنفس الحية، كما قرء، وأوصى به الحكماء الكبار أولي الأيدي والأبصار.

واعلم أنني ربما تجاوزت عن الاختصار على ما هو الحق عندي، واعتمد عليه اعتقادي، إلى ذكر طرائق القوم، وما يتوجه إليها، وما يرد عليها، ثم نبهت عليه في أثناء النقد (٢) والتزيف (٣) والهدم والترصيف (٤) والسذب عنها بقدر الوسع والامكان وذلك لتشجيع الخواطر بها (٥)، وتقوية الأذهان من حيث اشتغالها على

(١) حوى الشيء: جمعه.

(٢) نقد الكلام: أظهر ما به من العيوب أو المحاسن.

(٣) زيف الدراهم: زافها وزافت الدراهم عليه، صارت مردودة عليه لنقص فيها.

(٤) رصف الحجارة: ضم بعضها إلى بعض.

(٥) شجع السكين ونحوه: أحده.

تصورات غريبة لطيفة، وتصرفات مليحة شريفة، تعدُّ نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة، وتفيد أذهان المشتغلين بالبحث اطلاعاً على المباحث المشككة، والحق أن أكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الأوراق إنما الفائدة فيه مجرد الانتباه والإحاطة بأفكار أدلِّي الدداية والأَنظار، لحصول الشوق إلى الوصول، لا الاكتفاء، بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول، فإنَّ مجرد ذلك مما لا يحصل به إطمئنان القلب، وسكون النفس، وراحة البال، وطيب مذاق، بل هي مما يعدُّ الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار إن كان مقتدياً بطريقة الأبرار، متصفاً بصفات الأخيار. وإيعام أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه ورائة وتلقا (١) فإنَّ المشغوف بالتقليد، والمجمود على الصورة، لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين، ولا يتمثل له ما ينكشف للمارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة، من معرفة خلّاق الخلائق، وحقيقة الحقائق، ولا ما هو طريق تحرير الكلام، والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلم، وليس أيضاً هو مجرد البحث والبحث كما هو دأب أهل النظر، ودغاية أصحاب المباحثة والفكر، فإنَّ جميعها ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن أم يجعل الله له نورا فما له من نور، بل ذلك نوع يقين، هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن، بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة، وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة. وحب الرئاسة، والإخلاص إلى الأرض والركون إلى زخارف الأجساد، وإني لأستغفر الله كثيراً مما ضيقت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام، وتدقيقاتهم وتعلّم جربزتهم في القول وتغننهم في البحث، حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان، وتأيد الله المتان أن قياسهم عقيم، وصراطهم غير مستقيم، فالتقينا زمام أمرنا إليه، وإلى رسوله النذير المنذر، فكلُّ ما بقلنا منه آمناً به وصدقناه، ولم نحتمل أن نخيل له وجهاً

عقلياً ومسلماً بعينياً ، بل اقتدينا بهداء ، وانتهينا بنبيه ، إمتثالاً لقوله تعالى : ما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهىكم عنه فانتهوا ، حتى فتح الله على قلبنا ما فتح ، فأفلح بركة متابعتة وأنجح .

فابدأ يا حيي قبل قراءة هذا الكتاب ، بتزكية نفسك عن هواها ، فقد أفلح من زكيتها ، وقد خاب من دسيتها ، واستحكم أولاً أساس المعرفة والحكمة ، ثم أرق ذراها وإلا كنت ممن أتى الله بنيانهم من القواعد ، فخر عليهم السقف إذ أنابوا ، ولا تشغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ، ولا تركز إلى أقاويل المتفاسفة جملة ، فإنها فتنة مضلة ، وللاقدام عن جادة الصواب منزلة وهم الذين إذا جاءتهم رسالتهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ، وحق بهم ما كانوا به يستهزئون وقال الله وإياك شرهاتين الطائفتين ، ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين .



الاسفار الاربعة

واعلم (١) أنَّ للسالك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة .

أحدها السفر من الخلق إلى الحق .

وثانيها السفر بالحق في الحق .

والسفر الثالث يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق .

والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق .

فرتبتُ كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار ، على أربعة أسفار ،

وسميتها بالحكمة المتعالية ، في الأسفار العقلية ، فها أنا أفيض في المقصود ، مستميناً

بالحق المعبود الصمد الموجود .

(١) أعلم ان السفر هو الحركة عن الوطن او الموقف متوجهاً الى المقصد بطى المراحل

وقطع المنازل وهو صوري مستغن عن البيان ، ومعنوي وهو على ما اعتبره اهل الشهود اربعة .

الاول السفر من الخلق الى الحق برفع ارجب الظلمانية والنورية التي بين السالك وبين حقيقته التي هي معه اذ لا وابدأ وان شئت قلت بالترقي من مقام النفس في مقام القلب ومن مقام القلب في مقام الروح ومن مقام الروح الى المقصد الاقصى والبهجة الكبرى ، وهو الجنة الزلفة للمتقين في قوله تعالى : «واذلفت الجنة للمتقين» اي المتقين عن ادناس مقام النفس وهي العجب الظلمانية ، وانوار مقام القلب و اضواء مقام الروح وهي العجب النورانية فان المقامات الكلية للانسان هذه الثلاثة وما قبل أن بين العبد وبين الرب الف حجاب يرجع الى تلك الثلاثة الكلية فاذا وصل السالك الى المقصود برفع تلك العجب المذكورة يشاهد جمال الحق وبغنى ذاته فيه وربما يقال لذا مقام الفناء في الذات وفيه السر والخيفي والاخفي لكنهما من السفر الثاني وسببته آتئفاً .

وقد يعتبر في مقام الروح - العقل - نظراً الى تفصيل شهود العقولات تصدير المقامات سبعة ، مقام النفس ، مقام القلب ، مقام العقل ، مقام الروح ، مقام السر ، مقام الخفي ، مقام الاخفي وتلك المقامات تسمى بذلك الاسم باعتبار كون تلك الحالة للسالك ملكة ، فان لم تكن

بملكه لا تسمى مقاماً وهي مراتب الولاء وبلاد المشق والنجبة التي اشار اليها العارف القيومي المولى الرومي

هفت شهر عشق را عطار گشت : ما هنوز اندر خم يك كوچه ايم
 فاذا افنى اسالك ذاته فيه تعالى ينتهي سفره الاول ويصير وجوده وجوداً حقانياً
 ويعرض له السحو ويصدر عنه الشطح فيحكم بكفره ويقام عليه حده ، فان تداركه العناية
 الالهية يزول محوه ويشمله الصحو بقرينه وعبودية بعد مظهر بالربوبية ، قال ابو يزيد
 البسطامي : الهى ان قلت يوماً سبحان ما اعظم شأنى فانا اليوم كافر مجوسى فاقطع
 زنادى واقول : أشهد ان لا اله الا الله ، وأشهد ان محمداً رسول الله ، ولعل الكلام قد خرج
 عما كان ولولا الاطباب بل والاستبصار بكل لاشبهت الكلام فى هذا السفر لكن هناك
 يكفى ما قررناه لك .

ثم عند انتهاء السفر الاول يأخذ السالك فى السفر الثانى ، وهو السفر من الحق
 الى الحق بالحق ، وانما يكون بالحق لانه صار ولياً وجوده وجوداً حقانياً ، فيأخذ فى
 السلوك من موقف الذات الى الكمالات واحداً بعد واحد حتى يشاهد جميع كمالاته فيعلم
 الاسماء كلها الا ما استأثره عنده فيصير ولايته تاماً ويغنى أيضاً ذاته وافعاله وصفاته فى
 ذات الحق وصفاته وافعاله ، فيه يسبح وبه ييصر وبه يشئ وبه يبطش ، والسر فناء ذاته ،
 والخفاء فناء صفاته وافعاله ، والاختفاء فناء فرائثه ، وان شئت قلت السر هو الفناء فى
 الذات وهو منتهى السفر الاول ومبدئ السفر الثانى ، والخفاء هو الفناء فى الالوهية ،
 والاختفاء هو الفناء عن الفنائين فيمن دائرة الولاية وينتهى السفر الثانى وينقطع فناءه و
 يأخذ فى السفر الثالث وهو السفر من الحق الى الخلق بالحق ويسلك من هذا الموقف
 فى مراتب الافعال ويزول محوه ويحصل له الصحو التام ، ويبقى ببقاء الله ويسافر فى عوالم
 الجبروت والملكوت والناسوت ويشاهد هذه العوالم كلها باعيانها ولوازمها ، ويحصل
 له حظ من النبوة فينبئ عن المعارف من ذاته تعالى وصفاته وافعاله ، وليس له نبوة
 التشريع فانه لا يخبر الا عن الله تعالى وصفاته وافعاله ، ولا يسمى نبياً وبأخذ الاحكام
 والشرائع من النبى المطلق ويتبعه حيث يشاء ينتهى السفر الثالث ويأخذ فى السفر الرابع
 وهو من الخلق الى الخلق بالحق فيشاهد الغلائق وآثارها ولوازمها ، فيعلم مضارها
 ومنافعها فى العاجل والاجل ، يعنى فى الدنيا والاخرة ، ويعلم رجوعها الى الله وكيفية
 رجوعها وما يسوقها ويقودها ويخبرها وما ينمها ويعوقها ويدعوها فيكون نبياً بنبوة

في التشريع ويسمى بالنبي ، فانه ينشئ عن بقائها ومضارها ومنافعها وعما به سعادتها وعما به شقاوتها ويكون في كل ذلك بالحق ، لان وجوده حقاني ولا يشغله الالتفات اليها من التوجه الى الحق ،

هذه هي الاسفار الاربعة فقد ظهر ان السفر الاول والثالث متقابلان لتماكسهما في المبدء والمنتهى وكون الثالث بالحق دون الاول والثاني والرابع متقابلان بوجه اختلافهما في المبدء والمنتهى واشتراكهما في كونهما بالحق.

والفلاسفة الشامخون والحكماء أراسخون ينظرون في الافاق والانفس فيرون اياته تعالى فيها ظاهرة وراياته عنها باهرة فيستدلون بأنزادته على وجوب وجوده وذاته، ويستشهدون بانوار حكمته على تقدس اسمائه وصفاته، فان وجود السموات والارض وامكانهما وحر كانهما دلالتا لانيته ، واتقانها وانتظامهما شواهد معرفته وربوبيته، والى هذه الطريقة اشير في الكتاب المبين بقوله تعالى عزاسمه «سَيُلَهِمُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعُوا الْحَقَّ» وعند ذلك تبين لهم انه الحق بحيث يرون كل وجود وكمال وجود مستهلكا في وجوده وكمالات وجوده ، بل يرون كل وجود وكمال لمة من لمعات نوره وجاوة من جاوات ظهوره وهذا هو السفر الاول من الاسفار الاربعة العقلية بازاء ملاهل السلوك من اهل الله وهو من الخلق الى الحق .

ثم ينظرون الى الوجود وينأملون في نفس حقيقته فتبين لهم انه الواجب بذاته ولذاته ويستدلون بوجوبه الذاتي على بساطته ووحديته وعامه وقدرته وحياته وارادته وسمعه وبصره وكلامه وسائر اوصاف كماله ونوعت جماله وجلاله وعلى ان كلها هي ذاته ، فيظهر احديته وباحديته صمدية وبصمدية انه كل الاشياء بنحو انهم واعلى وهذا هو السفر الثاني من الاسفار الاربعة العقلية بازاء ملاهل السلوك وهو من الحق الى الحق بالحق .

ثم ينظرون في وجوده وعنايته واحديته فيكشف لهم وحدانية فعله وكيفية صدور الكثرة عنه تعالى وترتيبها حتى ينتظم سلاسل العقول والنفس وينأملون في عوالم الجبروت والملكوت اعلاها واسفلها الى ان ينتهي الى عالم الملك والناسوت «اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد» وهذا هو السفر الثالث من الاسفار الاربعة العقلية بازاء ملاهل الكين وهو من الحق الى الخلق بالحق .

ثم ينظرون في خلق السماوات والارض ، ويطلون رجوعها الى الله ويعرفون مضارها ومنافعها ، وما به سعادتها وشقاوتها في الدنيا والاخرة ، فيعلمون معاشها ومعها ها فيهنون عن الفاسد ويأمرون بالمصالح ، وينظرون في امر الاخرة ، ويطلون ما فيها من البعة والنار والثواب والعقاب والصراط والحساب واليزان وتطايير الكتب وتجسم الاعمال وبالجملة كل ما جاء به الانبياء واخبر به الرسل صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ،

وهذا هو السفر الرابع من الاربعة العقلية بساواة مالا لاهل الله وهو من الخلق الى الخلق بالحق .

والكتاب بما فيه من الامور العامة والجواهر والاعراض كقيل السفر الاول ، وبما فيه من اثبات ذاته تعالى بذاته واثبات صفاته ، كقيل السفر الثاني ، وبما فيه من اثبات الجواهر القدسية والنفوس البجيدة كقيل السفر الثالث ، وبما فيه من احوال النفس ومالها في يوم القيامة ، كقيل السفر الرابع ففوله قدس سره : واعلم ان للسالك الخ اشاره الى الاسفار المذكورة اولاً وقوله : فرتبت كتابي هذا الى قوله في الاسفار العقلية . اشاره الى اسفار المذكورة اخيراً التي يتكفلها الكتاب طبق اسفار السالكين والاولياء فان القوة النظرية والعلمية متكافئتان في الانوار والاثار ، وبالأولى يحصل علم اليقين وبالثانية يحصل عين اليقين وحق اليقين هذا مما استغدت من ملاحظة كلمات القوم وتبجح مباحث الكتاب والله اعلم بالصواب .

هذا التحقيق الاسفار الاربعة وتطبيقها على مطالب الكتاب للحكوم الالهى محمداً واصفها في القصة قدس سره العزيز .

اعلم ان الانسان مادام لم يشرع في سلوكه العلمي والنظري يشاهد الكثرة دائماً ويفضل عن مشاهدة الوحدة وكل شيء يشاهده يشاهد بصفة الكثرة ، والكثرة في نظره و شهوده مانعة عن شهود الوحدة ، و الوحدة معتجة عنده بالكثرة ، فاذا شرع في سلوكه العلمي من الانوار الى المؤثر ومن الوجودات الى الصانع تضاعف الكثرات عنده شيئاً فشيئاً الى الوحدة الصرفة الحققة الحقيقية ، بحيث لا يشاهد الكثرة اصلاً ويفضل عن مشاهدة الكثرات والنظر الى اعيان الوجودات بالمرءة وحينئذ تصير الكثرة معتجة بالوحدة ولا يشاهد الا الوحدة ويستغرق في مشاهدتها عن مشاهدتها ، ومنزلة هذا المنزل في السلوك العالي منزلة السفر الاول للسالك العارف الذي اشار اليه في الكتاب وهو :

وهو السفر من الخلق الى الحق أى من الكثرة الى الوحدة، وإذا وصل الى عالم الوحدة واحتجب عن مشاهدة الكثرة فعينئذ يستدل السالك بالسلوك العلمى من ذات الحق و وحدته على اوصافه واسماؤه وافعاله مرتبة بعد مرتبة ؛ ويعرف خواص وجوبه ووجوده مرتبة ومنظمة . وهذه المرتبة بمنزلة السفر الثاني للسالك فى السلوك العالى الذى هو فى الحق بالحق ، اما فى الحق ، فظاهر لكون هذا السفر فى صفات الحق واسماؤه وخواصه ، واما كونه بالحق ، لان السالك حينئذ متحقق بحقيقة الحق وغافل عن مشاهدته اتيته وانية جميع الكثرات والالبيان فان فى ذاته وصفاته واسماؤه وباقى ببقائه لا يباقيته . فاعلم ان كنت من اهل الاسرار، وفى هذه المرتبة ربما نشرح صدر السالك عن الضيق والتزاحم وحلت عقود المعجز عن لسانه بحيث يشاهد الكثرة فى الوحدة ؛ والوحدة فى الكثرة ، ولا يحجبه مشاهدة الوحدة عن مشاهدة الكثرة ولا يشفله بالعكس ويصير جامعا لكلتا الشأين وبرزخا بين المقامين ، وذلك لسمة دائرة وجوده وانشراح صدره فعينئذ يعبرها بالكونه معلما للتأصيل ومرشدا للضماء العقول والنفوس . ومنزلة هذه المرتبة من السلوك العالى والعلمى منزلة السفر من الحق الى الخلق بالحق ، وهو مرتبة النبوة والرسالة . وفوق هذه المرتبة مرتبة اخرى اعلى واكمل وادق واتقن ، وهى الاستدلال على وجود الحق ووجود غيره بالحق بحيث لا يكون الوسط فى البرهان على وجوده ووجود غيره . وبسمى هذا الاستدلال والبرهان باللم وطريقة الصديقين ، ولكن هذه المرتبة ليست موقوفة عليها للتعليم والارشاد والنبوة والرسالة ، بل هذه المرتبة كمال الانسان بالقياس الى نفسه فقط ، ولامدخلية لها للتعليم وان كانت هذه المرتبة لاتنفك عن المرتبة الثانية ايضا وهو السفر فى الحق بالحق لان التحقيق بحقيقة الحق مستلزما لهذا ولكن ليست هذه المرتبة موقوفة عليها للرسالة والتعليم بل الموقوف عليها ، فيها هو المرتبة الاولى والثانية ، وهذه المرتبة منزلتها منزلة السفر الرابع وهو بالحق فى الخلق .

وكيفية انطباق الاسفار الاربعة المذكورة فى الكتاب مع هذه المراتب الاربعة هكذا ؛ ان الامور العامة والجواهر والاعراض المبعوث فيها عن احوال الموجودات والالبيان والماهيات ظاهرة بانها هو السفر الاول ، الى من الخلق الى الحق ، والالهى المبعوث فيه من اثبات الحق وصفاته واسماؤه وافعاله هو السفر الثانى ، الذى فى الحق بالحق ، ولكن هذا السفر الثانى متضمن بالسفر الرابع ايضا ، الذى هو بالحق فى الخلق كما لا يخفى على من تتبع البحث الالهى لما ذكر فيه طريقة الصديقين فى اثبات واجب الوجود ، والاستدلال بوجوده على وجود غيره من معلولاته . والسفر الثالث وهو سفر النفس ؛ وهو العلم باحوال النفس من مبدء تكونها الى غاية رجوعها الى الحق ، من حد النقص الى غاية الكمال ، ومن حد الضعف الى القوة ، وهو السفر الثالث ، وهو من الحق الى الخلق بالحق ، فانهم جميع ما ذكرناه .

انتهى ما افاده العلامة ميرزا محمد حسن النورى بن الحكيم الالهى المولى على النورى قدس الله اسرارهما فى تحقيق الاسفار الاربعة السلوكية وكيفية انطباقها على التى رتبها المصنف كتابه عليها .

- قال الشيخ المحقق كمال الدين عبد الرزاق الكاشي قده ؛ السفر هو توجه القلب الى الحق تعالى والاسفار اربعة : الاول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الاقنى المبين ، وهو نهاية مقام القلب ، ومبدء التجليات الاساسية ، الثاني هو السير في الله بالانصاف بصفاته والتحقق باسماؤه الى الاقنى الاعلى ونهاية الحضرة الواحدة ، الثالث هو الترقى الى عين الجمع والحضرة الاحدية ، وهو مقام قاب قوسين ما بقيت الاثنينية ، فاذا ارتفع فهو مقام اودنى ، وهو نهاية الولاية . الرابع السير بالله عن الله للتكميل ، وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع انتهى .

والمرتبة الاحدية عندهم اعتبار الذات مع انتفاء الاسماء والصفات ، والنسب والتمينات ، والمرتبة الواحدة اعتبار الذات مع الاسماء والصفات ، بالضرورة للاعيان الثابتة والقلب على ما قال هذا القائل الكامل جوهر نوراني مجرد يتوسط بين الروح والنفس . وهو الذي يتحقق به الانسانية ويسميه الحكيم النفس الناطقة ، والروح باطنه والنفس الحيوانية مركبه ، وظاهره المتوسط بينه وبين الجسد كما مثله في القرآن المجيد ، بالزجاجة والكوكب الدرى ، والروح بالمصباح في قوله تعالى : (مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى بوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية) . والشجرة هي النفس ، والمشكاة هو البدن ، فالنفس عند العرفاء هو البخار اللطيف المتولد في القلب القابل لقوة الحياة والحس والحركة وهذا يسمى عند الاطباء بالروح ، والروح عندهم للطيفة الانسانية المجردة المتوسط بينهما المدرك للتكليات والعجزيات ، ولا يفرق الحكماء بين القلب والروح الثاني ، ويسمونها النفس الناطقة ، فهذا اربع من اللطائف السبع الدائرة على السنة العرفاء من الطبع والنفس والقلب والروح والسر والغنى والاخفى ، وقد أشار هذا المحقق العارف الى الثلاث الاخيرة بالعقائد الثلاثة وهي مقام قاب قوسين ؛ ومقام اودنى ومقام البقاء بعد الفناء ، وان سمينا الدور الثالث الذي اشار بقوله : هو الترقى الى عين الجمع بالسر من الحق الى الحق كان حسنا ، وفي القرآن المجيد ايضا جاءت مراتب الانسان سبعا ، وهي المشكاة والشجرة المباركة والزجاجة والمصباح والكوكب الدرى والنار ونور على نوره وعند الحكماء ايضا سبع : العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل بالعقل والعقل المستفاد ، والمحو والحق ، ولا يخفى مغالطة ما ذكره المصنف قده لما ذكره هذا العارف لانه لم يذكر بعد السفر من الحق الى الخلق سفر آخر ولعل ما ذكره المصنف اصطلاح آخر ولا مشاحة فيه ، ثم ان المصنف لما قال للعرفاء والاولياء فاعلم انه كانت المنازل لهما متفاوتة بالموم والخصوص فان المنازل للعرفاء السالكين هي مثل النفس والقلب والروح الى آخر اللطائف السبع والاولياء هي منازل السر في الله وهو الانصاف بصفاته صفة بعد صفة ، بنحو الخلق لا التعلق فقط كالملك بمعنى الملكة بالحقائق ، والقدرة بمعنى التصرف في الكون والتكلم بالحق عن الحق والسبح والبصر ما لا يسمع ولا يبصر غيره . وبالجملة يدرك ما لا يدرك غيره من الاصوات والبصرات والروائح ونحوها الهور فليأية فان المنازل الثلاثة بالاولياء هذه وكذا يترقون من الواحدة الى الفناء في الاحدية ويسافرون من الحق الى الخلق - س ر ه .

الجزء الأول

من الامور العامة

او

العلم الالهى بالمعنى الاعم

السفر الاول

وهو الذى من الخلق إلى الحق في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك :

المسلك الاول

في المعارف التي يحتاج إليها الإنسان في جميع العلوم وفيه مقدمة وستة مراحل
المقدمة في تعريف الفلسفة وتقسيمها الأولي ، وغايتها وشرفها .

اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد ، بقدر الوسع الإنساني ، وإن شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى ولما جاء الإنسان كالمعجون من خاطين : صورة معنوية أمرية (١) فمادة حسية خلقية ، وكانت لنفسه أيضاً جهة تعلق وتجرد ، لاجرم افتتحت الحكمة بحسب عمارة النشاطين باصلاح القوتين إلى فئتين نظرية تجردية ؛ وعملية تعقلية
أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه ، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني لا في المادة بل في صورته (٢) ورقشه

(١) أى منسوبة الى عالم الامر ، وهو عالم المقول وعالم الارواح ، وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى ؛ «الاله الخلق والامر» وقوله تعالى : «قل الروح من امر ربي» وإنما سميت به لانها وجدت بامر الحق تعالى بلا واسطة مادة ومدة ، ذكيتها مجرد الامكان الذاتي في قبول فيض الوجود بلا حاجة الى الاستمداد ، وايضا لما كانت مندكة الابيات ، لم يكن هناك مؤثر بل كانت مجرد او امر الله جل سلطانه - سره (٢) ومعنوم عند اولي النهي أن شيئة الشيء انما هي بصورته لا بمادة ، وهذا العالم العقني سيمير عالماً عينيا عرضه انساوات والارض ، «يوم نظوى السماء كطى السجل المكتوب ، والساوات مطويات بيمينه» - سره .

وهيأته ونقشه ، وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه
 ﷺ إلي ربه ، حيث قال رب ارفأ الاشياء كما هي ، وللخليل عليه السلام أيضاً حين سأل
 رب هب لي حكماً ، والحكم هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها أيضاً.

واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير (١) لتحصيل الهبة الاستعلائية للنفس
 على البدن والهبة الانتقادية الانتقادية للبدن من النفس ، وإلى هذا الفن أشار بقوله عليه السلام
 تخلعوا باخلاق الله واستدعى الخليل عليه السلام في قوله وألحفتي بالصالحين وإلي فني الحكمة
 كليهما شهر في الصحيفة الإلهية ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ، وهي صورته التي
 هي طراز (٢) عالم الامر ، ثم رددناه أسفل سافلين ، وهي مادته التي هي من الأجسام
 المظلمة الكثيفة الا الذين آمنوا وإشارة إلى غاية الحكمة النظرية ، وعملوا الصالحات
 إشارة إلى تمام الحكمة العملية . وللإشارة بأن المعتبر من كمال القوة العملية ، ما به
 نظام المعاش ونجاة المعاد ، ومن النظرية العلم بأحوال المبدء والمعاد والتدبر فيما
 بينهما من حق النظر والاعتبار ، قال امير المؤمنين عليه السلام : رحم الله امرأ أعاد لنفسه و

(١) من تهذيب الظاهر والباطن والتخلي من الرذائل ، والتجلي بالفضائل والفناء ، وإن شئت قلت :
 التجلي بالجسم ، والتجلي بالفناء المعجمة ، والتجلي بالمهمل ، وأما التجلي فهو ان يجلي الظاهر
 باستعمال ماورد في النواميس الإلهية ، وأما التجلي فهو ان يتجلي عن رذائل
 الاخلاق كالبدل والعد والكبر وغيرها ويترك الشرور اللقلقية ، والقبية
 والذنبية ، الشار إليها في الحديث النبوي ، حيث قال (ص) : من وقى شرفلقة و
 قبه وذنبه ، فقد وقى الشر كله ، والقلق هو اللسان ، والقب البطن ، والذنب
 الفضيب ، وأما التجلي ، فهو ان يتخلع بخلع الاسماء والصفات ، ويتخلق بأخلاق
 الله كما في الحديث النبوي تخلعوا بأخلاق الله وأما الفناء فله مراتب : المحو والطمس
 والمحق ، فالمحو فناء افعال العبد في فعل الحق تعالى ، والطمس فناء صفاته في صفته ،
 والمحق فناء وجوده في وجوده ، - س ر ه .

(٢) الطراز : النمط يقال هذا على طراز ذلك . اي على نمطه .

استعد لرمه ، وعلم (١) من أين ، وفي أين ، وإلى أين . وإلى ذلك الفنين
 رمزت الفلاسفة الإلهيون ، حيث قالوا تأسيساً بالانبياء ﷺ لفلسفة هي التشبه
 بالآله . كما وقع في الحديث النبوي ﷺ **تخلقوا بأخلاق الله** ، يعني في الإحاطة
 بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات .

ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة : منها انها صارت سبباً لوجود لاشياء
 على الوجه الأكمل ، بل سبباً لنفس الوجود ، إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه
 لا يمكن ايجاده وإيلاده ، والوجود خير محض ، ولا شرف إلا في الخير الوجودي ، وهذا
 المعنى مرموز في قوله تعالى : **ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً** ،
 وبهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيماً في مواضع شتى من كتابه المجيد الذي
 هو تنزيل من حكيم حميد ، ووصف انبياءه وأوليائه بالحكمة وسماهم ربانيين حكما .
 بحقائق الهويات ، فقال : **واذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة**
وقال خصوصاً في شأن لقمان : ولقد آتينا لقمان الحكمة ، كل ذلك في سياق الاحسان
 ومعرض الامتنان ، ولا معنى للحكيم إلا الموصوف بالحكمة المذكورة حدّها التي
 لا استطاع ردها ، ومن الظاهر المكشوف أن ليس في الوجود أشرف من ذات المعبود
 ورسله الهداة إلى أوضح سبله ، وكلام من هؤلاء وصفه تعالى بالحكمة ، فقد انجلي وجه
 شرفها ومجدها ، فيجب إذن انتهاج معالم غورها ونجدها ، فلنأت على إهداء
 تحف منها وإيتاء طرف فيها ، ولتقبل على تمهيد أصولها وقوانينها وتلخيص حججها
 وبراهينها بقدمها يتأتى لنا وجمع متفرقات شتى وإرادة علينا من المبدء الأعلى فإن
 مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء .

(١) الابن الاول اشارة الى المبدء «كان الله ولم يكن معه شيء» والثالث الى
 المنتهى «ان ربك الزمى . كل شيء هالك الا وجهه» الاول قوس النزول والهبوط
 «اهبطوا منها جيماء» والثالث قوس المروج والعمود «يا ايها النفس المطمئنة ارجعي
 الى ربك» وايضاً الاول اشارة الى افول النور ، «استقر شعاع نوره من نواظر خلقه
 ان لله سبعين الف حمام من نور وسبعين الف حجاب من ظلمة» وإلى ليلة القدر .

المرحلة الأولى

في الوجود وأقسامه الأولية وفيها مناهج .

(الأول)

في أحوال نفس الوجود وفيه فصول

فصل (١)

في موضوعيته للعلم الإلهي وأولية ارتسامه في النفس . اعلم أن الإنسان قد صنعت بأنه واحد أو كثير وبأنه كلي أو جزئي وبأنه بالفعل أو بالقوة ، وقد صنعت بأنه مساوٍ لشيء أو أصغر منه أو أكبر ، وقد صنعت بأنه متحرك أو ساكن وبأنه حار أو بارد ، أو غير ذلك ، ثم إنه لا يمكن أن يوصف الشيء بما يجري مجرى أوسط هذه الأوصاف إلا من جهة أنه ذو كم ، ولا يمكن أن يوصف بما يجري مجرى آخرها إلا من جهة أنه ذو مادة قابلة للتغيرات ، لكنّه (١) لا يحتاج في أن يكون واحداً أو كثيراً إلى أن يصير رياضياً

« تنزل الملائكة والروح فيها بأذن ربهم من كل امرء سلام هي حتى مطلع الفجر »
والثالث إشارة إلى طلوع النور « الله نور السموات والأرض » وإلى يوم القيامة ،
« تخرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة » وأما الثاني فهو
يوم الوسط يوم السير « فسير وافى الأرض فانظروا » ويوم التدبير في آيات الله ، جل
سلطانه وبهر برهانه « سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق »
الله يقول الحق - س ر ه

(١) ان قيل لا يمكن الانصاف بالكثرة ما لم يصير رياضياً ، لأن القلة والكثرة من خواص العدد ، وانصاف الزمان بهما باعتبار عروض الكم المنفصل به بحسب تجزيته بالأيام والساعات مثلاً ، فالانصاف بالكثرة كالانصاف بالمساوات والانقسامات . قلنا : الانصاف بالكثرة بعد أن يصير الشيء مروضاً للعدد ، وليس العدد مطلقاً موضوعاً للرياضي ، بل له اعتباران كما سيأتي في آخر هذا الفصل ، ولهذا قال رياضياً على أن الكثرة لا وجود لها سوى الوجود الضعيف الذي للعدد ، لأن الوجود كما سيصرح به المصنف قد مراراً مساوٍ للوحدة بل عيناها ، - س ر ه .

أوطبيعياً بل لأنه موجود هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة وما ذكر معهما، فإذن كما أن^١ للأشياء التعليمية أوصافاً وخواص، يبحث عنها في الرياضيات من الهباء والهندسة والحساب والموسيقى، وللأشياء الطبيعية أعراضاً ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات (١) بأقسامها، كذلك للموجود (٢) بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الإلهية، فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق، ومسائله إما (٣) بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول، كالسبب الأول الذي هو فيض كل وجود معلول، من حيث أنه وجود معلول، وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود، وإما بحث عن

(١) وهي شأنية إذ يبحث فيها عن الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير، فاما مطلقاً وهو المسمى بسماع الطبيعي وسمع الكيان أي الطبع من الكائن، وبالجملة المراد به أول ما يسبح في الطبيعيات، وينون مبادئها في الزمان والسكان والنهاية والحركة والسكون، وغير ذلك واما متقيداً بأنه بسيط، اما مطلقاً، وهو المسمى بعلم السماء والعالم، ويعرف فيه أحوال الأجسام البسيطة والحكمة في صنعها ونظمها وغير ذلك، أو من حيث يقع فيه الانقلاب والاستعالة، وهو علم الكون والفساد، و يعرف فيه كيفية التوليد والتوالد وكيفية اللطف الإلهي في انتفاع الأجسام الأرضية، من أشعة السماوات في نشوها وحياتها واستنباط الأنواع مع فساد الأشخاص بالحركات السماوية واما متقيداً بأنه يتركب اما بغير مزاج تام، وهو علم الآثار العلوية، و يبحث فيه عن كائنات الجومن السحب والأمطار والثلوج والرعد والبرق وقوس وقزح والهالة وغير ذلك، أو مع مزاج تام بلانمو وإدراك وهو علم المعادن، أو مع نمو بلا إدراك وهو علم النبات أو مع بلانقل وهو علم الحيوان، أو مع علم النفس ولكل من الإلهي، والرياضي، والطبيعي، فروع مذكورة في الكتب - س ر ه .

(٢) والمصنف ربما يعبر بالوجود، وربما يعبر بالموجود، كلاهما بمعنى واحد، لأن الموجود الحقيقي هو الوجود - ه ر ه

(٣) هذا الذي ذكره من أقسام البحث فيما لما ذكره من قبل مبتني على قصة غير دائمة بين النفي والاثبات لانه يشير الى لم البحث وسببه القريب، والوضح في المقام أن يقال؛ أنا بعد ما نتخلص من غائلة السفطة، بآليات مطلق الواقعية، والوجود الذي كان الوسطى يشك فيه أوتنفيه، لا نرتاب في أن هناك موجودات كثيرة نذهبها وكذلك لا نشك أنار بما أخطأنا فاخذنا ما ليس بوجود موجوداً، أو اخذنا ما هو موجود غير موجود فمست الحاجة الأولية الى تمييز الوجود من غيره؛ حتى نبني عليه نظرنا وعلماً ✽

هـ موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية. كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم ، وسيضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الأسرار الإلهية، أن الماهيات من الأعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود، كما أن الوحدة والكثرة وغيرهما من المفاهيم العامة ، من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضاً في الفلسفة الأولى وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله ، باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية ، فيجب ان يكون الموجود المطلق بيتاً بنفسه، مستقيماً عن التعريف والاثبات ، وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام، وإيضاً التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم ، وكلا القسمين باطل في الموجود .

أما الأول فلانه إنما يكون بالجنس والفصل ، والوجود لكونه اعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له .

وأما الثاني (١) فلأنه . تعريف بالأعرف ، ولا أعرف من الوجود وإنما يتيسر ذلك بالضرورة بالبحث عن أحكام الوجود العام ، سواء كانت أحكامه العامة، او الخاصة بنوع من انواعه، كقولنا الوجود بما هو وجود أصيل ، دون الماهية ، والوجود بما هو وجود حقيقة مشككة ، وقولنا الوجود قد يكون واجباً وقد يكون ممكناً ، والممكن قد يكون جوهرأ وقد يكون عرضاً ، وهكذا . ولما كان غير الموجود متغياً عن الواقعية ، مرفوعاً عن الاعيان، باطلاً في ذاته ، كانت اقسام الوجود وكذلك أحكامها جميعاً من سنخ الوجود المطلق ، ولأزم ذلك ان يرجع محولات المسائل التي هي أعراض ذاتية لموضوعاتها الى سنخ الموضوعات ويرجع الابعاث بالعقيدة الى تقسيمات الوجود المطلق وغواص اقسامه الوجودية ، ولأزم ذلك ان تكون الفلسفة باحثة عن الاقسام الأولية للموجود المطلق ، كالواجب والممكن والواحد والكثير ، وعن الانقسام الثانوية كموضوعات سائر العلوم من حيث وجودها ، وبشبين به ايضاً ان سائر العلوم معضجة اليها من جهة اثبات وجودها ولولم تكن بدئية - ط مد

(١) ان قيل : مفهوم الوجود والشئ عرض عام بالقياس الى العقائيق الموجودة ، فلم لا يجوز تعريف حقيقة الوجود بالرسم؟ قلنا: المراد هو الرسم المنطقي ، اعني التعريف بالعرضي الذي من سنخ الماهيات ، وظاهرانه ليس للوجود رسم بهذا المعنى ، وايضاً العقيدة لا تحصل في الذهن الا بال عنوان فيلزم تعريف الشئ بنفسه، ومفهوم الشئ يساويه في المعرفة والجهالة والعرف اعرف - س ر هـ

فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه ، فقد أخطأ خطأ فاحشاً ، ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه (١) ، لأن (٢) الحد والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس ، وكما إن من التصديق ما لا يمكن إدراكه مالم يدرك قبله أشياء ، أحر مثل أن نريد أن نعلم أن العقل موجود ، نحتاج أولاً إلى أن نحصل تصديقات أخرى ، ولما حلة ينتهي إلى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر ،

(١) ولعلك تقول : ان انتفاء الحد يستلزم انتفاء علة القوام ، ولا يلزم منه انتفاء علة الوجود ، وانتفاء البرهان على الشيء مبني على انتفاء الملل الأربع ، فاعلم اننا قد نقلنا عن المصنف آتفاً ، ان ما سوى الواجب تعالى زوج تركب له مادة وصورة ، فانتفاء علة القوام ولو كانت مثل المادة والصورة العقلية ، يستلزم انتفاء علة الوجود فقله قدّم في كتابه البدء والمعاد : وإذ لا حله ولا علة له فلا برهان عليه . تأكيد لدفع الشبهة . والاكتفاء بنفي الحد جيد أيضاً فلا تناقض . والقض بعقيدة وجود الممكن إذ لا حله حقيقة الوجود مع وجود البرهان عليه لانه مجهول بالذات مردود لانه ان اريد بوجود الممكن وجوده بما هو وجود فكما لا حله لا برهان عليه وان اريد بما هو مقيد فكما ان عليه برهانا كذلك له حد فافهم .

ثم لعلك تعود وتقول : ان ما لا حله لا برهان لم عنيه فلم لا يجوز ان تكون برهان ان عليه . وايضا قد يبرهن بشيء على شيء وليس احدهما علة للآخر ولا معلول له كقولنا : كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب فان الضحك والكتابة ليس شيء منهما علة للآخر بل هما معلول علة ثالثة .

قلت : البرهان عند الالهيين في اصطلاح منحصر في العلم ، قال الشيخ في الهيئات الشفاء لاحد له ولا برهان عليه بل هو البرهان عند كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة انتهى ومن ثم قالوا : ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها وان أطلق الالهي بها هو منطقي ، البرهان على الاثني أيضاً ، وقال في النجاة : البرهان المطلق هو برهان اللم انتهى ، وفيما هما معلولا علة ثالثة جواب آخر ، وهو انه في الحقيقة يستدل بأحد المعلومين على الآخر ، وبها يستدل على المعلوم الآخر الذي هو المطلوب ، فكأنه قبل في المثال المذكور الانسان ضاحك وكل ضاحك فوئس ناطقة ، وكل شيء نفس ناطقة من خواصه الكتابة بالقوة فيؤول الى اللم - - - .

(٢) والمراد بالحدود في الحد اجزائه ، وبالحدود في البراهين ، الحدود الوسطى والجمعية باعتبار الموارد - - - .

بل يكون واجباً بنفسه أو لياً بيناً عند العقل بذاته ، كالقول بأن الشيء شي (١) وأن الشيء ليس ببقية ، وأن التقيض لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع ، فكذلك القول في باب التصور ، فليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور ، بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف ، ولا يتصل بتصوير سابق عليه ، كالوجوب والإمكان والوجود ، فإن هذه ونظائرها معان صحيحة من كوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساماً أو لياً فطرياً ، فمتى قصدت ظهور هذه المعاني بالكلام ، فيكون ذلك تنبيهاً للذهن ، وإخطاراً بالبال ، وتعييناً لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل لإفادتها بأشياء هي أشهر منها .

وأما إثبات الوجود لموضوع هذا العلم ، أي الموجود بما هو موجود . فمستغن عنه بل غير صحيح بالحقيقة ، لأن إثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو أريد به حقيقة الإثبات ، وخصوصاً إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت ، فإن الثابت أو الموجود أو غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود ، كما إن المضاف (٢) بالحقيقة هو نفس الإضافة لا غيرها إلا بحسب المجاز ، سواء كان الوجود وجود شيء آخر أو وجود حقيقته وذاته ، وهو ما هو أي المطلق لا يأتى شيئاً من القسمين ، وليس يستوجب بيهان ولا تبين بضرورة إن الكون في الواقع دائماً هو كون شيء فقط أو كون نفسه البتة . بل البرهان والحس أوجبا القسمين جميعاً ، الثاني كالوجود الذي لا سبب له ، والأول كالوجود الذي يتعلق بالأحسام ، فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجودية نفسه ، والوجود العارض هو موجودة غيره .

(١) لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري لكن لابد من التغاير الاعتباري كما في العدد والمحدود لئلا يلزم حمل الشيء على نفسه - س ر ه .

(٢) والمضاف حقيقي ، وهو نفس الإضافة ؛ ومشهور ، وهو ما يبرزه الإضافة . وكذا الكلي ، فالوجود الحقيقي هو الوجود ، والمشهور هو الناهية المروضة - ه ر ه .

غشاة وهمية وازاحة عقلية

لما تيقنت أن الفلسفة الاولى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود و
عن أقسامه الأولية أى التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضياً
أوطبيعياً (١) وبالجملة أمراً متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام سواء كانت
القسمه بها مستوفاه أم لا ، وربما كانت القسمه مستوفاه والأقسام (٢) لا تكون
أولية، فلا يكون البحث عنهما من الفن الأعلى بل يكون من العلم الأسفل كقسمه الموجود
إلى الأسود والأبيض بالسلب المطلق، فتأمل في ذلك واقض العجب من قوم اضطرب
كلامهم (٣) في تفسير الامور العامة التي يبحث عنها في إحدى الفلسفتين الالهيتين
بل تحيروا في موضوعات العلوم كما سيظهر لك، فإنيهم فُسرُوا الأمور العامة تارة

(١) أى لا يحتاج فى عروضه له الى شىء يزيد على نفسه من حيثة تفيدية
وهذا هو المراد ايضا بكون الموضوع متخصص الاستعداد لعروض المحمول ، ولان
ذلك ان لا يتخلل بين الموضوع ومحموله واسطة وان كان مساوياً للموضوع ، وان
يكون المحمول مساوياً للموضوع ، اذ لو كان اخص لم يكف فى عروضه مجرد وضع
الموضوع حتى يتقيد بشىء يخصه وهو ظاهر ، ولو كان اعم كان التيد التخصص
للموضوع لغواً غير مؤثر فى عروض المحمول وهو ظاهر . ومن هنا يظهر أن الفسفة
يجب ان تكون مستوفاه ، والا لكان اخص من الموضوع فلا يكون ذاتياً له كما عرفت
ومن هنا يظهر ايضا جهات الخلل فى كلامه - ط

(٢) قد ظهر مما قدما ان لازم كون العرض ذاتياً ان تكون القسمه مستوفاه ،
ولا ينمكس الاجزياً لأنه كلما كانت القسمه مستوفاه كان العرض ذاتياً - ط .

(٣) قد ظهر مما قدمناه أن من الواجب أن يفسر الامور العامة بما يساوى الوجود
المطلق ، اما وحده واما مع ما يقابله فى القسمه المستوفاه. والمراد بالمقابلة هونتيجه
التريد الذى فى التقسيم . وبذلك يظهر اندفاع جميع ما اورده رحمه الله فتبصر - ط

بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض ، فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض ، فإن الجسم التعليمي يعرض المادة ، و السطح يعرض الجسم التعليمي ، ويعرضه الخط ، وكذا الكيف ، لعروضه للجواهر والأعراض ، وتارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها ، فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وأمثالها مما يختص بالواجب . وتارة بما يشمل الموجودات ، إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل ، بأن يكون هو ما يقابله شاملاً لها ، ولشموله الأحوال المختصة زيد قيد آخر وهو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي .

واعترض عليه بعض أجلة المتأخرين ، بأنه : إن أريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضاييف والسلب والإيجاب والعدم والملكية ، فالإمكان والوجوب ليسا من هذا القبيل ، إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كالألا وجوب والتلا إمكان أو ضرورة الطرفين ، أو سلب ضرورة الطرف الموافق ، لا يتعلق به غرض علمي ، وإن أريد بها مطلق المباينة والمنافاة فالأحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرين تشمل جميع الموجودات ، ويتعلق بجميعها الغرض العلمي ، فإنها من المقاصد العلمية .

ثم أدتكمبوا في زفع الإشكال تمحلات شديدة
ومنها إن الأمور العامة هي المشتقات وما في حكمها .

ومنها إن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي . وتلك الأحوال إما موزة متكررة وإما غير متعلقة بطرفها غرض علمي ، كقبول الخرق والالتزام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكية .

ومنها إن المراد بالتقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض ، وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض ، كما بين الوحدة والكثرة ، وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصة إلى غير ذلك من التكاليفات والتعسفات الباردة . وأنت أذا تذكرت أن أقسام الحكمة الإلهية ما يبحث فيها عن العوارض

الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أى العوارض التي لا يتوقف عروضا للموجود على أن يصير تعليمياً أو طبيعياً ، لاستغنى عن هذه التكاليف وأشباهاها ، إذ بملاحظة هذه الحيثية في الأمر العام مع تقييده بكونه من النوع الكلية ليخرج البحث عن الذات - لا بما يختص بقسم من الموجود كما توهم - يندفع عنه النقوض و يتم التعريف سائماً عن الخلل والفساد . ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم .

بيان ذلك : إن موضوع (١) كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر مساويه ، فأشكل الأمر عليهم ، لماذا وأنه قديبحث في العلوم عن الأحوال التي يختص ببعض أنواع الموضوع ، بل ما من علم إلا ويبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوعه ، فاضطروا تارة إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بأن المراد من العرض

(١) الاقتصاد في العلوم على البحث عن الأعراض الذاتية لا يبنى على مجرد الاصطلاح والمواضعة بل هو ما يوجب البحث البرهاني في العلوم البرهانية ، على ما بين في كتاب البرهان من النطق .

توضيحه : ان البرهان لكونه قياساً منتجاً لليقين ، يجب ان يتألف من مقدمات يقينية - واليقين هو العلم بان كذا كذا و أنه لا يمكن ان لا يكون كذا - والمقدمة اليقينية يجب ان تكون ضرورية اى في الصدق وان كانت ممكنة بحسب الجهة ، والا لم ينتج الطرف المخالف فلم يحصل يقين ، وهذا خلف ، وان تكون دائمة اى في الصدق بحسب الازمان والا كذب في بعض الازمان ، فلم ينتج الطرف المخالف فلم يحصل يقين ، وهذا خلف . وان تكون كلية اى في الصدق بحسب الاحوال ، والا كذب في بعضها فلم ينتج الطرف المخالف فلم يحصل يقين وهذا خلف . وان تكون ذاتية المحمول للموضوع ، اى بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه ، اذ لو رفع مع وضع الموضوع او وضع مع رفعه لم يحصل يقين ، وهذا خلف . وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتي مساوياً لموضوعه ، اذ لو كان أخص كالشعير من الحيوان لم يكف في عروضة مجرد وضع الموضوع ، ولو كان اهم كالماشى بالنسبة الى الانسان ؛ كان القيد في الموضوع كناطقاً لا اثر له في العروض ، وحيث كان المحمول الذاتي بما هو محمول موجوداً لموضوعه بالضرورة ، فالوضع من هلل وجوده ، فيجب أن يؤخذ في حده التام .

٥٥ على ما بين في صناعة البرهان ، فالمرض الذاتي يجب أن يؤخذ موضوعه في حده وهو الضابط في تمييزه ، فإذا فرض للمحمول محمول ، وللمحمول واجب أن يؤخذ الموضوع الاول في حدهما حتى ينتهي الى آخر محمول مفروض ، وكان الجميع ذاتيا للموضوع الاول ، كما ان كلا منها ذاتي لموضوع قضيته كالانسان والتمتعج والضاحك وبأدى الانسان مثلا وكذا لو كان للموضوع موضوع وللموضوع موضوع وجب أن يؤخذ الموضوع الاول في حده الجميع كالسواد وموضوعه الكيف المبصر وموضوعه الكيف المحسوس وموضوعه الكيف وموضوعه الماهية وموضوعه الموجود مثلا .

ولو كان بعض المحمولات أخس من موضوعه كان هو وما يقابله في التقسيم محمولا ذاتيا واحداً للموضوع الاعم ، كما ان كلا منهما ذاتي لصفة خاصة من الاعم المذكور ، لان المأخوذ في حد كل منهما هو الصفة الخاصة به وفي حد المجموع المردد الموضوع الاعم بنفسه كتقسيم الوجود الى واجب وممكن ، والمجموع من قضايا يؤخذ في حدود موضوعاتها ومحمولاتها موضوع واحد ، هو الذي نسيبه علما ، وينتهي من الجانبين الى قضية موضوعها الموضوع الاول ، وقضية لا يؤخذ في حد محمولها الموضوع الاول كما ان البحث في العلم الالهي ينتهي الى الجسم من جهة انه موجود ، ويتبدى في العلم الطبيعي من جهة انه ماهية الجسم الطبيعي لامن جهة انه موجود وكذلك الكلام في الدائرة من جهة انها موجودة ومن جهة انها شكل هندسي موضوع لاحكام هندسية وقد تبين بما مر امور .

احدها حد العلم ، وهو مجموع قضايا يبحث فيها عن احوال الموضوع واحد هو المأخوذ في حدود موضوعات مسائله ومحمولاتها ،

وثانيها ان العلم لا بدفية من موضوع وهو الموضوع في جميع قضاياها .

وثالثها ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية .

ورابعها ان العرض الذاتي ما يمرض الشيء لذاته فقط . ويشير بأخذه في حده كما خذ الانسان في حد التمتعج واخذ الانسان التمتعج في حد الضاحك . لكن يجب ان ينتبه ان القضية ربما اتمكت واستعملت منكمكة . ولذلك كان اللازم ان يقال : ان المحمول الذاتي ما يؤخذ في حده الموضوع او يؤخذ هو في حده الموضوع ، فالاول كما في قولنا الوجود ينقسم الى واحد وكثير والثاني كما في قولنا : الواجب موجود .

وخامسها ان المحمول الذاتي لا يمرض موضوعه بواسطة اصلا سواء أكانت مساوية أو اعم او أخس والمراد بواسطة ما يؤخذ في حد المحمول وحده من غير اخذ الموضوع ذي الواسطة كمفروض السواد للفراغ مثلا بواسطة رياشه

وسادسها ان المحمول الذاتي يجب ان يكون مساويا لموضوعه لا اعم منه . اذ

الذاتي الموضوع في كلامهم (١) هو أعم من أن يكون عرضاً ذاتياً له أولنوعه ، أو عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم، أو عرضاً ذاتياً

✶ المأخوذ في حده حينئذ هو الاسم من الموضوع الاخص ، ولا اخص منه ، اذا المأخوذ في حده حينئذ حصة من الموضوع لانفسه :

وسابغها أن محمول المسألة كما انه ذاتي لموضوعها ، ذاتي لموضوع العلم ايضا . وثانيتها ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فهذه جبل احكام المحمولات الذاتية والتأمل الوافي فيها يرشدك الى أن ذلك كله انما يجري في العلوم البرهانية من حيث جريان البرهان فيها ، واما العلوم الاعتبارية التي موضوعاتها امور اعتبارية غير حقيقية فلا دليل على جريان شيء من هذه الاحكام فيها اصلاً - ط .

(١) أى في قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، والحق في معنى العرض الذاتي أن يقال : هو ما يكون عارضا للشيء ووصفا له بالحقيقة بلاشائبة مجاز وكذب ، اى يكون من قبيل ما يقال له عند اهل العربية ؛ الوصف بعالم الشيء لا الوصف بعالم متعلق الشيء ، وبعبارة اخرى الغرض الذاتي ما لا يكون له واسطة في العروض لكن بعض انحائها التي كحركة السفينة الواسطة لحركة جالسيها لاجبج انحائها ، فان لها انتهاء سنذكرها في بحث اصالة الوجود . والسبب في ان أحوال الفصل هي احوال الجنس ، ان الجنس اذا اخذ لا يشترط كان متحداً مع الفصل ، فكانت احوال احدهما هي احوال الاخر بالحقيقة ، فمعارض القول بالحقيقة عوارض الوجود بها هو موجود ، باعتبار اخذه لا بشرط بخلاف عوارض الجسم بها هو واقع في التفير ، لان مناطق الفيرة لموضوع هذا العلم المادية والحركة ، كما اشرنا اليه سابقا ، وان كان البحث عن الجسم بها هو موجود وبها هو مركب من البدولي والصورة ونحو ذلك من الالهى . ولعدم الاطلاع على ما ذكر استصعب الامر على كثير من المتأخرين حتى قال الفاضل الخونساري ره: في حاشية الشفاء ان ذكر احوال ما هو اخص من موضوع العلوم فيها لمجرد الاستحسان لكون ذلك الاخص نوعاً منه او صفياً مثلاً .

واعلم انه كان تفسير العرض الذاتي بالغاراج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه من القدماء فيمكن توجيهاً بان ليس مرادهم من قولهم لذاته - العلية والافتضاء - حتى يقال : كلما وجد المقتضى فلا بد ان يوجد المقتضى ؛ ويستشكل باحوال الاخص ، بل البراد نفى الواسطة في العروض وان يكون حال فسه لاحال متعلقه ، فالمراد بالامر الساوى له مفهوم يساويه معه في الحيثية وكانت الاتينية بمجرد المفهوم كمفهومى الوحدة والوجود ، فاذا عرض عدم القسمة مثلاً للوجود لاجل الوحدة كان عرضاً ذاتياً ؛ وكذا اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لاجل التشخص ، حتى ✶

لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع أو عرضاً عاماً له بالشرط المذكور (١). وتارة إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة، كما فرّقوا بين موضوعيهما، بأن محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق التردد. إلى غير ذلك من الهوسات التي بنوعنها الطبع السليم. رام يتفطنوا بأنّ ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو، وأخصية الشيء من شيء، لا ينافي عروضه لذلك الشيء، من حيث هو هو، وذلك كالفصول المنوعة للأجناس، فإنّ الفصل (٢) المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته، مع أنّه أخص منها، والعوارض الذاتية أو الغريبة للأنواع قد تكون أعرافاً أولية ذاتية للجنس وقد لا تكون كذلك وإن كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولية. فاستيعاب القسمة الأولية قد يكون بغير أعراف أولية وقد يتحقق أعراف أولية ولا تقع بها القسمة المستوعبة، نعم كل ما يلحق الشيء، لأمر أخصّ وكان ذلك الشيء مفتعراً في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً متبهماً لقبوله ليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو مصرّح به في كتب الشيخ وغيره، كما أنّ ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليمياً أو طبيعياً بل لو كان التساوي بينهما مساوياً بحسب الحق، بل بحسب الصدق، ولكن كان لهما حيثان يبعدان انضماميهما كان اللاحق لأمراً مساوياً هذا النوع من التساوي، عرضاً غريباً كاللاحق لأمراً أخص، وأما فسرنا العرض الذاتي بالخارج المحمول، الأعم من المعقول بالضميمة للناظر مثل الوحدة والشبهة والإمكان وغيرها من العوارض العقلية - سره.

(١) فنذكر لك أمثلة الأسماء من العلم الطبيعي: فالعرض الذاتي لأصل موضوعه ككل جسم له شكل طبيعي، ولونه، كالعنصر ينقلب إلى الآخر، والعرض العام لنوعه، كالعنصر متحرك، والعرض الذاتي لنوع من أعرافه الذاتية، كالاضواء الكوكبية مهيجة للنباتات، والعرض العام لنوع من العرض الذاتي، كالاضواء الكوكبية سببا للشمس مسخنة للعالم العنصري. ومعلوم عدم التجاوز في العموم عن أصل موضوع العلم في الموضوعين - سره.

(٢) القضية المؤلفة من الجنس وفصله موجبة جزئية، وهي قولنا: بعض الحيوان ناطق، وهذا نعم الشاهد على أن عروض الفصل هو الحصّة من الجنس، لا الجنس بيا هو جنس، وأما عروض أعراف النوع ذاتية وغريبة للجنس، فهو متنوع، وسند المنه ما قدمناه في معنى العرض الذاتي ط

ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء. وما أظهر لك أن تنفطن بأنَّ لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلاً ليس بعد أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد، بل التخصص إنما يحصل بها لاقبلها، فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أعراضاً أولية له، ومن غم التنفطن بما ذكرناه استصعب^(١) عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرّحوا بأنَّ اللاحق لشيء لا مرأخص، إذا كان ذلك الشيء محتاجاً في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً، ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً. مع أنهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل، بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط، ولست أدري أي تناقض في ذلك، سوى أنهم لما توقعوا أنَّ الأخص من الشيء لا يكون عرضاً أولياً له حكموا بأنَّ مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون عرضاً أولياً للخط، بل العرض الأولي له هو المفهوم المردد بينهما.

ومما يجب أن يعلم أنَّ بعض الأمور التي ليست ماهياتها مفقودة في الوجودين العيني والذهني إلى المادة، لكنَّها ما قد يعرض لها أن يصير رياضياً كالكم، أو طبيعياً كالكيف، قد لا يبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للمعد، أو يبحث عنها في علم أسفل، كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك بأحد وجهين:

الأول: إنه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه، ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد، فإنَّ العدد يعتبر تارة من حيث هو، وبهذا الاعتبار يكون من جملة الأمور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الأمور العامة،

(١) لا ينبغي على أولى النهي، أن العرض الذي يعرض لأمراض كالوضوعات للعلوم الجزئية بالنظر إلى موضوع الإلهي، يكون بوجه في بعض الصور عرضاً ذاتياً للاعم، وبوجه عرضاً غريباً له، والسرفه أن العام له ذات في مرتبة من الواقع، وذات في الواقع، وبين المرتبتين بون بين. والعروض لا مرأخص إذا كان الاعم عين الأخص في الواقع لا في مرتبة من الواقع، كان عرضاً غريباً بالقياس إلى ذات الاعم في المرتبة دون الواقع وبهذا ينقسم مادة الاشكال. والبلا في العرض الأولي هو نفى الوساطة في العروض، ولكن في جانب ذات الموضوع قد يلاحظ ذاته في المرتبة وقد يلاحظ ذاته في الواقع، ويختلف الحكم كل الاختلاف. ومع ذلك لا اختلاف ولا اضطراب عند أولى الابواب نره

ويعتبراً أخرى من حيث تعلقه بالمادة لافي الوهم بل في الخارج، ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم، فإنهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والتقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد، وهو في أوهام الناس أوفى موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة.

والثاني: أن يبحث عنها لا مطلقاً بل عن بعض أنواعها التي لا توجد إلا باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها، فالأفق بالبحث عنه إنما هو العلم الأسفل، فإن اتفق أن يذكر بعض أحوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لأعلى أن يكون من المسائل هاهنا.

فصل « ٢ »

في أن مفهوم الوجود مشترك محمول على مانتحه حمل التشكيك لاحتل التواطؤ.

أما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليات، فإن العقل يجدين موجود وموجود من المناسبة والمماثلة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم، فإذا لم يكن الموجودات مشاركة في المفهوم بل كانت متباعدة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة، وليست هذه لأجل كونها متحدة في الاسم، حتى لو قدر رأاه وضع لاطافة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد أصلاً، لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم، بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل. وهذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب، وإن لم يكن مقنعة للمجادل. والعجب أن من قال: بعدم اشتراكه فقد قال: باشتراكه من حيث لا يشعر به، لأن الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هاهنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه، بل هاهنا مفهومات لانهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها، ليعرف أنه هل هو مشترك

فيه أم لا ، فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أن الوجود مشترك .

وايضاً الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود ، وهي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد . ومن الشواهد أن رجلاً لو ذكر شعراً وجعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود ، لاضطر كل أحد إلى العلم بأن القافية مكررة ، بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين مثلاً ، فإنه لم يحكم عليه بأنها مكررة فيه ، ولولا أن العلم الضروري حاصل لكل أحد بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل ، لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا في الصورة الأخرى .

وأما كونه محمولاً على ماحته بالتشكيك أعني بالآوالية والآلية والأقدمية والأشدية ، فلأن الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيبيح ، دون بعض ، وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض ، وفي بعضها أتم وأقوى ، فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجودية من غيره ، وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع ، وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض . وأيضاً فإن الوجود المفارقة أقوى من الوجود المادي ، وخصوصاً وجود نفس المادة القابلة ، فإنها في غاية الضعف حتى كأنها تشبه العدم ، والمتقدم والمتأخر وكذا الأقوى والأضعف كالمقومين للوجودات ، وإن لم يكن كذلك للماهيات ، فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب ، لا يتصور وقوعه في مرتبة أخرى لاسابقة ولا لاحقة ، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته لاسابق ولا لاحق ، والمشتاؤون إذا قالوا : إن العقل مثلاً متقدم بالطبع على الهيولى ، وكل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع أوبالعلية على الجسم ، فليس مرادهم من هذا أن ماهية شيء من تلك الأمور متقدمة على ماهية الآخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه بتقدم وتأخر ، بل المقصود أن وجود ذلك متقدم على وجود هذا .

وبيان ذلك : أن التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين :

أحدهما : أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون عاقيه التقدم وما به التقدم شيئاً واحداً

كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ، فإن القبلات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المتضادة لذاتها ، لا بأمر آخر عارض لها كما استعلم في مستأنف الكتاب ؛ إن شاء الله والآخر : أن لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر ، فيفترق في ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم ، كتقدم الإنسان الذي هو الأ بعلى الإنسان الذي هو الإ بن ، لا في معنى الإنسانية المقول عليهما بالتساوي ، بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان . فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود أو الزمان ، وما به التقدم والتأخر هو خصوص الأ بوة والبنوة . فكما أن تقدم بعض الأجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود ، كذلك إذا قيل : أن العلة متقدمة على المعلول ، فمعناه أن وجودها متقدم على وجوده ، وكذلك تقدم الإ بنين على الأ ربعة وأمثالها ، فإن لم يعتبر وجود ؛ لم يكن تقدم ولاتأخر ، فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر ، وفي الأشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها ، وسيأتي لك زيادة إيضاح في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب ، وقد استوضح هاهنا (١) أن الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقاً .

فصل « ٣ »

في أن الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لأفراده .

بيان ذلك : أن كل ما يرسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية ، يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود ، والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان وكل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان وإلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها ، فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان ، فكل ما يرسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم ، فهو ليس حقيقة الوجود ، بل وجهاً

(١) البيان السابق إنما ينتج التفاوت بين مصاديق الوجود لا بين العحصم المتصورة لمفهومه ، فالتشكيك حقيقة في حقيقة الوجود لا في مفهومه إلا بالعرض ، وهو الراد بقوله : ان الوجود بحسب المفهوم أمر عام يعمل على الموجودات بالتفاوت - ط .

من وجوهه وحشية من حيثياته وعنواناً من عناوينه ، نأيس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم . معنى الجنس ، بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي كالشبهة للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني .

وأيضاً لو كانت جنساً لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل ، فيتركب ذاته وإنه محال كما سيجي .

وأما ما قيل من أن كل ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضي لها ، والوجود قد سبق أنه يحمل على أفرادها كذلك فيكون عرضياً لها ، فغير تام عند جماعة من شيعة الأقدمين كما سينكشف لك إن شاء الله .

فصل « ٤ »

في أن للوجود (١) حقيقة عينية ،

لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له ، فالوجود أولى

(١) اعلم - وقتنا الله وأياك - أنه لا خلاف يمتد به بين المشائين وأهل الإشراق وغيرهم من المحققين ، في وجود الكلّي الطبيعي المعبر عنه بالماهية في السنة الحكماء ، وبالمين الثابت في لسان العرفاء ، وبغير ذلك . لست أعني بالكلّي الطبيعي الماهية لا بشرط التي وجودها في ذهن وهي اعتبار عقلي ، بل الماهية التي هي القسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة . وهذا أعني القسم أشد إبهاماً من المطلقة التي هي من أقسامها . ثم كيف لا تكون موجودة ومن أقسامها المخلوطة ، وهذا القدر من المؤنة يكفي لاثبات هذا المطلب ولا حاجة إلى أخذ حديث الجزئية كما في الدليل الذي ذكره القوم تبعاً للشيخ الرئيس ، لأن الماهية لا بشرط ليست جزء للماهية بشرط شيء ، إنما الجزء هو الماهية بشرط لا ، إلا أن يكون منظور الشيخ من الالبشرط ما هو المتحقق في ضمن بشرط لا فيصح الجزئية ، ويكون استدلالاً بوجود الماهية بشرط لا أعني المادة على وجود الماهية لا بشرط كما أن ما ذكرناه استدلالاً بوجود المخلوطة عليه ولا حاجة إلى ما ذكره المحقق اللاهيجي : من أن المراد الجزء العقلي . وأما الخلاف في أنها بعد جعل الجاعل موجودة بالإصالة والوجود واسطة في الثبوت أو موجودة بالعرض ، والوجود واسطة في المروض . والواسطة في المروض على أنحاء :

أحدها ما هو من قبيل حركة السفينة و جالسها ، حيث أن جالسها غير متصف بالحركة حقيقة . ❦

من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة ، كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض . فالوجود بذاته موجود و سائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها . و بالحقيقة أن الوجود هو الموجود ، كما أن المضاف هو الإضافة ، لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها ، كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك . قال بهمنيار في التحصيل : وبالجمله فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته .

بحث ومخلص

وأما ما تمسك به شيخ الإشراق في نفي تحقق الوجود : من أن الوجود

❖ وثانيها ما هو من قبيل أسودية الجسم والسواد ، حيث انهما موجودان اذا اعتبرنا السواد بشرط لا وان كان السواد متحدا معه اذا أخذناه لا بشرط ، وذو الواسطة هنا متصف بذلك العارض حقيقة .

وثالثها ما هو من قبيل الجنس والفصل حيث لا تحصل للجنس بدون الفصل أصلا . ومراد الفاعل بأصالة الوجود بكون الوجود واسطة في المروض ليس من قبيل الاول ، اذ قد عرفت أن الكلّي الطبيعي بالمعنى المذكور موجود بلاشائبة . جاز في الاستناد ، نعم لا ينال باطلاق المجاز على وجه يعرفه الراسخون في العلم . ولا من قبيل الثاني لان الجسم وان كان أسود بالحقيقة ، ومن هذه الجهة يناسب ما نحن فيه الا أن له وجوداً بدون السواد ، وليس للماهية وجود في مرتبة وتقرربدون عارضها . وانما هو من قبيل الثالث لكن بينه وبين ما نحن فيه فرق ، فان وجود النوع ينسب الى الجنس والى الفصل واليهما معا أعنى النوع ، وما نحن فيه من قبيل الظل وذو الظل . اذ عرفت ذلك فنقول لانزاع بين الفاعلين بأصالة الوجود وبين الفاعلين بأصالة الماهية في اعتبار الحثية التمليلية وكذا التقيدية في حمل الوجود على الماهية ، اذ الماهية بحسب نفسها لا تأتي عن الوجود والعدم ، فاذا كانت الحثية التقيدية مجرد مفهوم الوجود ، أو الإضافة المقولية الى الجاعل كما يزعم هؤلاء المحجوبون عن شهوده ، لم يستحق حمل الوجود ، اذ ضم معدوم الى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الوجود ، لان هذا المفهوم يساوي الماهيات في عدم الالاباء عن الوجود والعدم ، فانه وجود بالعدل الاول بل مفهوم واجب الوجود بها هو مفهوم حكمه كذا ، وأما الإضافة الاشرافية فهي عين نور الوجود ، كما أن الابداع الحقيقي لا المصدري عين الوجود الحقيقي ، وينوره اتحاد عددهما الذي هو روح حروفهما . وبما قررنا ظهر أن توهم المصادرة في كلام المصنف سخي ف جداً وجه آخر للسخافة أن مراده قده أن الحقيقة هي الماهية بشرط الوجود ، وما لم يضر الوجود معها لم تكن حقيقة ، فكيف لا يكون له حقيقة وهو بصير الماهية حقيقة - س ر ه .

لو كان (١) حاصلًا في الأعيان فهو موجود ، لأنَّ الحصول هو الوجود ، وكل موجود له وجود ، فلو جوده وجود إلى غير النهاية .

فنقائل أن يقول في دفعه: إنَّ الوجود ليس بوجود ، فإنه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في الدف: إنَّ البياض أبيض ، فغاية الأمر أنَّ الوجود ليس بذى وجود كما أنَّ البياض ليس بذى بياض وكونه معدوماً بهذا المعنى ، لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه ، لأن نقيض الوجود هو العدم واللاوجود ، لا المعدوم واللاموجود .
أو يقول: الوجود موجود وكونه وجوداً هو بينه كونه موجوداً ، وهو موجودية الشيء في الأعيان ، لأنَّ له وجوداً آخر ، بل هو الموجود من حيث هو موجود . والذي يكون لتغيره منه وهو أن يوصف بأنه موجود ، يكون له في ذاته وهو نفس ذاته ، كما أنَّ التقدم والتأخر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمن ، كانا فيما بين اجزائه بالذات ، من غير افتقار إلى زمان آخر .

فان قيل : فيكون كل وجود واجباً ، إذ لا معنى للموجب سوى ما يكون تحققه بنفسه .

قلنا معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل ، ومعنى (٢) تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب ، أو بفعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به ، بخلاف غير الوجود ، فإنه إنما يتحقق بعد تأخير

(١) يعنى : بأن يكون الأعيان ظر فاً لوجود الوجود ، لا بأن يكون الأعيان ظرفاً لنفسه ، لأن هذا الوجه الأخير ليس بسهل كلام هاهنا فافهم . ونحن نستعمل بكون الأعيان ظرفاً لنفس الوجود على كونه ظرفاً لوجوده ، لأن نفس الوجود إذا كان وجوداً لتغير الوجود باعتباره حصوله له ، فصوله لنفسه أولى وأحق في كونه حصول شيء . لشيء . لضرورة امتناع انفكاكه الشيء عن نفسه - نوه .

(٢) فعنى الوجود عند البرهان ثابت له الوجود ، سواء كان من باب ثبوت الشيء نفسه الذى يرجع الى عدم انفكاكه من نفسه أو من قبيل ثبوت تغيره . فهذا المعنى للموجود ونظائره من المشتقات حسب مصطلح العقل والبرهان ، المتوقع فيه طلب حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الامر سواء كان ما اقتضاه البرهان مطابقاً للغة أم لا ، ولا مشاحة في الاصطلاح فافهم - نوه .

الفاعل بوجوده و إتصافه بالوجود . والحاصل أن الوجود أمر عيني بذاته سواء أصح إطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة ، أم لا ، لكن الحكماء إذا قالوا : كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك أن يكون الوجود زائداً عليه ، بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجبي المجرد عن الماهية فكون الموجود ذاماهية . أو غير ذي ماهية إنما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجوداً ، فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين .

وبذلك يتدفع ما قيل أيضاً من أنه إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود ، فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد ، إذ مفهومه في الأشياء أنه شيء له الوجود ، وفي نفس الوجود أنه هو الوجود . ونحن لانطلق على الجميع إلا بمعنى واحد ، وإذا ذلك فلا بد من أخذ كون الوجود موجوداً كما في سائر الأشياء وهو أنه شيء له الوجود ، ويلزم منه أن يكون للوجود وجود إلى غير النهاية وعاد الكلام جذعاً .
لانا نقول : هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود

بل المفهوم واحد عندهم في الجميع ، سواء أطاق إطلاقهم عرف اللغويين أم لا . وكون الموجود مشتقاً على أمر غير الوجود أولم يكن بل يكون محض الوجود ، إنما ينشأ من خصوصيات ماصدق عليها لا من نفس مفهوم الوجود . ونظير ذلك ما قاله الشيخ في إلهيات الشفاء : ^(١) "إن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد ، وقد يعقل من ذلك أن ماهيته مثلاً هي إنسان أو جوهر آخر من الحواهر وذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود ، كما إنه يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان وهو واحد" ^(٢) قال : ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد ، أو الموجود ، وبين الواحد و الموجود من حيث هو واحد وموجود . وقال أيضاً في التعليقات : إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود ؟ فالجواب إنه موجود بمعنى أن الوجود

حقيقته أنه موجود ، فإن الوجود هو الموجودية . ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفة : وهو أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل ولما اعتبر في المشتق ماصدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص

(١) العبارة المنقولة هنا عن الشفاء كما هي فيها بعض التشويش ونحن نقلناها عن المرجع نفسه .

ضرورية ^(١) فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري .
فذكر الشيء في تفسير المشتقات ^(٢) بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه و كذا
ما ذهب إليه بعض أجلة المتأخرين من اتحاد العرض والمرض ^(٣) وإن لم يكن متبعية فيه

(١) وايضاً لزم حينئذ دخول النوع في الفصل ، وهذا أسد وأحكم مما جعله السيد
تاليا ، اذ يمكن القدح في كونه من باب ثبوت الشيء لنفسه ، وان كان لا يضر ذلك بدعوى
انقلاب الممكنة الى الضرورية ، لان مادة القضية حينئذ ايضاً هي الضرورية ، وتلخيص
كلامه ان المحمول حينئذ اما ان يكون نفس القيد وهو الانسان والقيد خارج والتقييد
داخل على نحو التقييد ، أى مأخوذاً بما هو معنى حرفي فالملحوظ بالذات هو الانسان
المحمول ، فيكون القضية ضرورية ، و اما ان يكون هو الانسان والقيد داخل
فتقول : القيد هنا وان كان ملحوظاً ايضاً الا انه ملحوظ بالمرض ، ومحط حصول
الفائدة هو الانسان فانه المحمول حينئذ كما انك اذا قلت زيد في الدار فكونه في الدار
مقصود بالذات ، واذا قلت زيد قائم في الدار صار قولك في الدار مقصوداً بالمرض
فتأمل .

ونقول ايضاً: ان قولنا الانسان انسان له الضحك قضيتان ، احدهما الانسان انسان
وهي ضرورية ، والاخرى له الضحك وهي ممكنة . وهذا كما ان عقد الوضع في القضايا
ينحل الى قضية مطلقة عامة عند الشيخ و ممكنة عند الفارابي ، وقد تقرر ايضاً ان
الاصناف قبل العلم بها اخبار ، كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف .

دليل آخر على عدم دخول الذات في المشتق هو انا نعلم بالبدئية ان ليس في توصيف
الثوب بالابيض تكرار الموصوف اصلاً ، لا بطريق العموم ولا بطريق الخصوص ، والحال
انه لو اعتبر الشيء فيه ليلزم التكرار س ر ه .

(٢) يعني ان المشتق من حيث حقيقة معناه طبيعة نعتية بسيطة لا تركيب فيه اصلاً
ولكونه طبيعة نعتية يحتاج الى الرباط وهو الضمير - ن ر ه .

(٣) وقد ذكر لتوضيح ما اختاره وجهين :

احدهما انه اذا راي شيء ابيض فالمرمي بالذات هو البياض على ما قالوا ، ونعلم
بالضرورة انا قبل ملاحظة ان البياض عرض والمرض لا يوجد قائماً بنفسه نعلم انه بياض
وابيض ، ولولا اتحاد بالذات بين البياض والابيض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة ،
ولم يجوز قبل ملاحظة المقدمات كونه ابيض لكن الامر بخلاف ذلك .

وثانيهما ان العلم الاول ومترجمي كلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات ،
ومثلوا لها بها ، فلولا الاتحاد بالذات لم يصح ذلك التعبير والتشثيل الا بالتكلف ، بان
يقال: ذكر المشتقات لتضمنها مبادئها س ر ه .

وكذا ما أدى إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أن^(١) النفس وما فوقها من المفارقات إنيّات صرفة ووجودات محضة. ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعياً عينياً. وهل هذا إلا تناقض في الكلام.

ثم نقول: لو لم يكن للوجود أفراد حقيقية وراء الحصر، لما اتصف^(٢) بلوازم الماهيات المتخالفة الذات أو متخالفة المراتب لكنه متصف بها، فإن الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته، ووجود الممكن مفقود إليها لذاته، إذ لا شك أن الحاجة والغنى من لوازم الماهية أو من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كما لا نقصاً، وحينئذ لا بد أن يكون في كل من الموجودات أمراً وراء الحصة من مفهوم الوجود، وإلا^(٣) لما كانت الوجودات متخالفة الماهية كما عليه المشأون، أو متخالفة المراتب كما رآه طائفة أخرى، إذ الكلّي مطلقاً بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت.

وأما قول القائل: لو كانت للوجود أفراد في الماهيات سوى الحصر، لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعاً على ثبوتها ضرورة أن ثبوت الشيء للآخر فرع على ثبوت ذلك الآخر، فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها، فيفترس مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشاؤه اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له أفراد عينية أو لم يكن له إلا الحصر.

وتحقيق ذلك: أن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية. والجمهور^(٤) حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تربهم تارة

(١) إنما كانت النفس اتية صرفة لتكون ما فوقها وغاية استكمالها كذلك، فتفطن. وإيضاً لأحد توقف عنده. وإيضاً كل مفهوم كالجوهر المجرد ونحوه هو هو وليس أنا - س ر ه.

(٢) المراد بالماهية هنا ما به الشيء هو بقرينة ما بعده، ففي العبارة وضع المظهر موضع المضر - س ر ه.

(٣) لا يقال: هذا مصادرة على المطلوب؛ لانا نقول: هنا مقدمة أخرى مطوية، وهي أنه فلم يكن اللوازم متخالفة، وهذا هو المحذور - س ر ه.

(٤) التخصيص بما عدا الهليات البسيطة قول الإمام الرازي، وتبديل الفرعية بالاستزمام قول المحقق الدواني، وأنكار الاتصاف والفرد للوجود ولو ذهنياً حتى يقوم به

يخصّصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالاستثناء، وتارة ينقلون عنها إلى الالتزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لاذنًى ولا عينا بل يقولون: إنَّ الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود، وهو أمر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه بالفارسية «بهست» ومراد فاته وليس له مبدء أصلا في الذهن ولا في الخارج، إلى غير ذلك من التمسّفات.

فصل « ٥ »

في أن تخصّص الوجود بماذا ^(١)

وليعلم أن تخصّص كل وجود إما بنفس حقيقته ^(٢) أو بمرتبة من التقدم

بالماهية قول السيد المدقّق، وهو نظير قول المنصف بأنّ مفهوماً للانسان مثلا مع وجوده الخاص الحقيقي، اذ ليس نفسه ما يحاذيه، والسند عكس الامر، اذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يحاذيه، ومعنى الاتحاد مع المفهوم كون الشيء بقاءه بلا حشة نقيدة مطلقا محكيا عنه ومتزعا منه لذلك المفهوم - س ر ه .

(١) انما عدل عن الشخص اليه كما عبر في الشواهد الربوية ايضا بالامتيار لاشارة لطيفة : هي ان الوجود عنده واحد متطور بالاضوار متشأن بالشؤون ذممرات . وتفصيل المقام ان في السلسلة الضولية تنخص الوجودات بالتأخر الذاتيين ونحوها، معينة اتقدمه مثلا مقومة لها لكن لا كنقويم الجزء للكل ، واما مفهوم التقدم فليس مقوما لانه من مقولة الاضافة فلا يتقوم به الوجود ، نعم هذا المفهوم لازم غير متأخر في الوجود في السلسلة المرضية بالموارض كما قال في الشواهد ، أو عوارض مادية ان وقع في المواد . لكن ليعلم ان كون الاعراض مشخصة باى معنى يصح فنقول : هي اذا اخذت لا بشرط كانت عرضيات محمولات على الموضوعات وكان الموضوع نوعاً ، واذا اخذت شرط لا كانت اعراضا غير محمولة وكان الموضوع هو المحل الستثنى ، فالفرق بين العرض والمرضى بالاعتبار ، فالاسود مثلا حقيقي وشهورى فالحقيقي هو السواد وكذا الجسم اذا اخذ لا بشرط ، والشهورى هو الجسم بشرط لا .

اذ اعرفت هذا فاعلم أن كونها مشخصة ، بالاعتبار الاول اذ حيث تعدد مع الموضوع في الوجود ، وتشخص الشيء نحو وجوده بخلاف الاعتبار الثانى ، فانها حيث غير محمولة فلم تتحد معه في الوجود بل وجوداتها لموضوعاتها لا وجودات موضوعاتها ، فوجودها متأخر عن وجود الموضوع فكيف يكون مشخصه ؟ مع أن الشيء مالم يتشخص لم يوجد نعم هي مابه التميز مطلقا ، ولا باس باطلاق التشخص بمعنى علامات التشخص عليها . ثم على الاعتبار الاول هي لوازم غير متأخرة في الوجود ، واما على الثانى فكونها لوازم مع مفارقتها عن الموضوع مشكل ، فلذا جعلوا كما ما كيفاً ما وايّاماً ونحو ذلك لوازم

والتأخر والشدة والضعف أو بنفس موضوعه^(١). أما تخصّص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنى والفقر فإنما هو تخصّص له بشؤنه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي^(٢)

ولم يدروا أن المبهم لا وجود له ولا تشخص، إلا أن يجعلوها مع عرض ما كمرض المزاج الشخصي إمارات التشخص، ويريدوا بالابهام السمة الوجودية كصورة ماهي شريكة العلة للهولي. ولا إشكال على رأى من جواز الحركة الجوهرية في كون المعينات لوازم لأن الموضوع أيضاً في التغير حيثئذ. ومن هاهنا يتحدس اللبيب لجواز الحركة في الجوهر إذ قد علمت أن الفرق بين العرض والعرضي بالأعبار وبعض الأعراض عدم القرار معتبر في مفهومها كان يفعل ومتى، والبعض الآخر في وجودها كالمقولات الأربع، وتبدل العرضيات عين تبدل المروضات، لأنها متعدتان في الوجود سره.

(٢) المراد بنفس الحقيقة هي الحقيقة المأخوذة بشرط لا التي هي أعلى مراتب التشكيك، فإن الوجود عنده - سره - مشكك ذو مراتب. ومن المعلوم أن الحقيقة المأخوذة لا بشرط نهجاً مع جميع المراتب. وتوضيح ذلك أن المراتب إذا فرضت متراقية من ضعيفة إلى شديدة ومن شديدة إلى أشد كانت كل مرتبة سافلة محدودة بالنسبة إلى ماهي أعلى منها لفقدائها بعض مال للمالية من الكمال من غير عكس، فكانت العالية مطلقة بالنسبة إليها مشتملة على جميع مالها من الكمال وكانت السافلة محدودة بالنسبة إلى العالية وكذا العالية محدودة بالنسبة إلى ماهي أعلى منها، وهكذا تنتهي من جهة الفوق إلى مرتبة مطلقة غير محدودة أصلاً. وإن شئت قلت إنها: ليس لها من الحد إلا أنها لأحد نها، وهي نفس الحقيقة الصرفة غير أنها مأخوذة بشرط لا، فإنها إحدى المراتب، ولو كانت مأخوذة لا بشرط حامت سائر المراتب ولم تكن مرتبة مقابلة لسائر المراتب - ط.

(١) التردد على سبيل منع الخلو كما لا يخفى، أو بناء على أن العقول لا ماهية لها، وكذا التردد الأول، ولذا جعل القسم ثانياً نسبياً، فإن مابه الإمتياز عين مابه الاشتراك في المراتب الطولية من الوجود، فالتخصّص فيها تخصّص الحقيقة - سره.

(٢) حاصله أن حقيقة الوجود مع كونه حقيقة واحدة وسنخا فardاً تكون متخالفة المراتب والماهيات من دون أن يكون اختلافها بفصول ذاتية كاختلاف الماهيات الكلية والكليات الطبيعية المختلفة المتخالفة بالفصول الذاتية المنطقية، فيكون مابه الاختلاف في تلك المراتب والماهيات عين مابه الاتعاد. ومن هنا ينكشف سر ما قال قبله العارفين أمير المؤمنين (ع) «توحيد تمييز عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عرلة» فارتفاع بينونة العرلة هو سر كون حقيقة الوجود حقيقة ماردة، فافهم أن كنت أهلاً لذلك فإن فيه غاية مبتهاك سره.

لاجنس لها ولا فصل . و أما تخصصه ^(١) بموضوعه أعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبارشئونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة لذوات وإن كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدين في العين وهذا أمر غريب سيتضح لك سره فيما بعد .

قال الشيخ في المباحثات : إن الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل إن كان اختلافه فبالأكد والضعف ؛ وإنما يختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع ؛ وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لوجوده . فالتخصص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته ؛ وأما على الوجه الثاني فباعتبار مامعه في كل مرتبة من التبعوت الكلية . قال في التعليقات : الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته ، و المقوم للشيء لا يجوز أن يفارقه إذ هو ذاتي له . وقال في موضع آخر منها : الوجود إما أن يكون محتاجاً إلى الغير فيكون حاجته إلى الغير مقومة له ، وإما أن يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوماً له ولا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً إلا قوماً بغيره وبدل حقيقتيهما تنتهي . أقول : إن العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن

(١) ان قلت : كيف يكون امتياز الوجودات بالماهيات ولا تقرر للماهيات قبل الوجودات حتى يكون امتيازها امتيازاً لا امتياز الوجودات . بل بعد الوجودات أيضاً لا تقرر لها على ماهو مذهبكم من أصالة الوجود .

قلنا : أولاً لا يشترط في كون الامتياز بالماهيات سبق الماهيات ولا اتصالها بل كفي حصول الماهيات المتكثرة مقارناً لحصول الوجود ، وهذا متحقق ، لكون الباهية متحققة بالعرض بتحقيق الوجود ومجمولة بالعرض بجعل الوجود كما هو مذهبنا ، واعتبر بحصول الأعضاء المتلونة بألوان الزجاجات القابلة لغزو النيران إذا حدثت الزجاجات مقارنة لحصول الأعضاء ، وثانياً نقول للماهيات سبق بالتجوهر .

وثالثاً نقول للماهيات أكوان سابقة ، فيجوز أن يكون امتيازها في نشأة سابقة منشأ لامتياز الوجودات في نشأة لاحقة ، وبالأخرة ينتهي إلى الاعيان الثابتة اللازمة للاسماء والصفات في المرتبة الواحدة ، اللامجمولة تلك الماهيات وامتيازها بلا مجمولية الملزوم فيقطع السؤال عن سبب الامتياز - س د .

بصد إقامة البرهان عليه حيث يحين حينه من أن جميع الوجودات الإمكانية والإنيات الارتباطية التعليلية اعتبارات وشئون للوجود الواحي وأشعة وظلال للنور القبومي لاستقلالها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذاتاً منفصلة وإن كانت مستقلة، لأنَّ التابعة والتعلق بالغير، والفقر والحاجة عين حقائقها، لأنَّ لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة إليه، بل هي في ذاتها محض الغاقة والتعلق، فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة، فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلا شئونها وفنونها وحيثياتها وأطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها،

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال

وأقمنا نحن بفضل الله وتأييده برهاناً نيراً عريضاً على هذا المطالب العالي الشريف .
والمحبوب العالي اللطيف، وسنورده في موضعه كما وعدناه إنشاء الله العزيز، وعملنا فيه رسالة على حدة سميناها بطرح الكونين هذا .

وقيل : تخصص الوجود في الممكنات إنما كان بإضافته إلى موضوعه ، لأنَّ الإضافة لحقته من خارج ، فإنَّ الوجود ذا الموضوع عرض ، وكل عرض فإنه متقوم بوجوده في موضوعه ، فوجود كل ماهية متقوم بإضافته إلى تلك الماهية ، لا كما يكون الشيء في المكان ، فإنَّ كونه في نفسه غير كونه في المكان ، وهو ليس بسديد . فإنَّ كون العبرض في نفسه وإن كان نفس كونه في موضوعه ، بناءً أعلى ما تقرر من أنَّ وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها لموضوعاتها ، لكنَّ الوجود ليس بالقياس إلى موضوعه كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها ، فإنه ليس هو كون شيء غير الموضوع ، يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء آخر له . كما إنَّ النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء للجسم . ففرق إذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع ، وهو المفهوم من كلام القائل المذكور .

ثم فرق آخر أيضاً بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع ، نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال : وجود الأعراض في أنفسها هو

وجودها في موضوعاتها ، سوى أنَّ العرض الذي هو الوجود لمّا كان مغالفاً لها حاجتها إلى الوجود حتى تكون موجودة ، واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح أن يقال أنَّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه ، بمعنى أنَّ للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى أنَّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه ، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير . وعلى هذا يجب أن يحمل أيضاً على ما فهمه قوم من الحمل على اعتبارية الوجود ، وكونه أمراً انتزاعياً مصدرياً ما ذكره في موضع آخر من التعليقات وهو قوله : فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم ، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض ، لأنَّ الأبيض لا يكفي فيه البياض والجسم .

وقال تلميذه في كتاب التحصيل : نحن إذا قلنا كذا موجود ، فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب أن يتخصّص كل موجود بوجود خاص ، والوجود إما أن يتخصّص بفصول ، فيكون الوجود أي المطلق على هذا الوجه جنساً أو يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجوداً .

وقال فيه أيضاً : كل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها أنها وجبت .

أقول : ولا يفرّك قوله فيما بعد : إذا قلنا وجود كذا فما نعني به موجوديته ولو كان الوجود مابه بصير الشيء ، في الأعيان لكان يحتاج إلى وجود آخر فيستلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشيء . في الأعيان انتهى . فإن مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذي موجوديته بنفسه ، وموجودية الماهية به ، لا بأمر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة ، فعبّر عنه بنفس صيرورة الشيء . في الأعيان ، وعن ذلك الأمر الآخر المفروض بمابه بصير الشيء . في الأعيان ، ليتلأم أجزاء كلامه سابقاً ولا حقاً . وما أكثر ما زلت أقدم المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس واتباعه واتباعه على اعتبارية الوجود ، وأن لا فرد له في الماهيات سوى

الحصص ، فقد حرّقوا الكلم عن مواضعها ، وإنني قد كنت شديد الذنب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات ، حتى إن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً يثبت أن الأمر بعكس ذلك ، وهو أن الرجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين ، وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالآعيان الثابتة عاشمت راحة الوجود أبداً كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إنشاء الله وسنعم أيضاً أن مراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات ، ليست إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده ، وليست هي أمور مستقلة بعيا لها وهويات هتراسة بذواتها بل إنما هي شئون لذات واحدة ، وتطورات لحقيقة فاردة ، كل ذلك بالبرهان القطعي ، وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه إنشاء الله تعالى .

وبالجملة : فقد تبين لك الآن أن مفهوم الوجود العام وإن كان أمراً ذهنياً مصدرية انتزاعياً ، لكن أفراد وملزوماته أمور عينية . كما أن الشيء كذلك بالقياس إلى أفراد من الأشياء المخصوصة ، فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراد كسبة مفهوم الشيء إلى أفراد ، لكن الوجودات معان مجهولة الأسامي سواءاً اختلفت بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقصية ، شرح أسامئها أنها وجود كذا ووجود كذا والوجود الذي لا سبب له . ثم يلزم ^(١) الجميع في الذهن الوجود العام البديهي ، والماهيات معان معلومة الأسامي والخواص .

(١) مفهوم الوجود العام البديهي من الاعتبارات الذهنية التي لا تحقق لها في خارجها ، لا كالإنسان الموجود في الخارج بوجود خارجي ، وفي الذهن بوجود ذهني مثلاً ، إذ لو كان مفهوم الوجود من هذا القبيل كان ماهية دائرة بين الوجودين ، وكانت حقيقة الوجود جائز الحصول في الذهن ، وقد تقدم امتناعه . وأما أن هذا المفهوم كيف انتزع من حقيقة الوجود ، وهي لا تحل الذهن والذهن لا ينتقل إلى الخارج ، فنسبته إنشاء الله في بعض البحوث الثلاثية . بهذا التذكيرناه هو معنى قوله : ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي فالذهن ظرف للامور والمجموع الملزوم واللازم ط .

فصل « ٦ »

في أن الوجودات هويات بسيطة ، وأن حقيقة الوجود ليست جنس ولا نوعياً ولا كلياً مطلقاً .

اعلم أن الحقائق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل .

وبيان : ذلك بعد ما تقرر في علم الميزان : أن افتقار الجنس إلى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في أن يوجد ويحصل بالفعل ، فإن الفصل كالعلة المفيدة الجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية ، هو أنه لو كان حقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه إما حقيقة الوجود أو ماهية أخرى معروضة للوجود ^(١) فعلى الأول يلزم أن يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوماً هذا خلف . وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود إما الفصل أو شيئاً آخر ، وعلى كلا التقديرين يلزم

(١) أو حقيقة الوجود المركبة من الجنس والفصل ، إذا افترض له أن حقيقة الوجود ماهو مركب من الجنس والفصل ، وإنا لم تعرض له لوضوح بطلانه لاستلزامه التسلل ، ولا يجوز جعل حقيقة الوجود اعم من الاول والثالث ، إذ لا يلزم انقلاب القسم إلى المقوم على الثالث كما لا يخفى . والمراد بقوله شيئاً آخر هو النوع . والحاصل أنه على الاول لما تقرر أن الفصل باعتبار ملاحظته بشرط لا علة لتحصل الجنس إذا اخذ بشرط لا ، وهما حيثه مادة وصورة ، والصورة شريكة العلة للمادة ، لا كما قال السيد الشارح : من أن الفصل علة لبعض صفات الجنس كالانطباق على ماهية وصفة التعين ، لأن الجنس أيضاً علة لبعض صفات الفصل كصفة التقويم ، لزوم كون الفصل علة لذات الجنس ، إذا افترضنا حقيقة الوجود والتحصل عين ذات الجنس ، والفصل أيضاً مفيد التحصل . وعلى الثاني يلزم أن يكون ماهية الاتحاد وما فيه الاختلاف واحداً ، فإن انطباق المحمول كالجنس والفصل والنوع مختلفة بحسب شيئية المفهوم ، ومتحدة بحسب الوجود كما هو مقتضى العمل . وهذا شأن شيئية الفصل والنوع بحسب المفهوم عين حقيقة الوجود ، فلم يكن الفصل فصلاً ، والنوع نوعاً ، ولا الجنس جنساً ، ولم يكن الوجود مركباً منهما ، هذا خلف فكما ظهر من هذا الدليل المطلوب الاول من المطالبين المذكورين في العنوان : من أن الوجودات هويات بسيطة ، كذلك ظهر المطلوب الثاني من أن حقيقة الوجود ليست معنى جنسياً من الشق الاول ، وهو أن يكون جنسه حقيقة الوجود . ولذا قوله فده : وايضاً يلزم الخ . ثبت . كلا المطالبين - س ر ه .

خرق^(١) الفرض كما لا يخفى ، لأن الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم ، وهما هنا ليس الأمر كذلك .

وأياً يلزم تركيب الوجود الذي لا سبب له أصلاً وهو محال .

وأما ما قيل في نفي كون الوجود جنساً : من أنه لو كان جنساً لكان فصله إما وجوداً وإما غير وجود فإن كان وجوداً يلزم أن يكون الفصل مكان النوع ، إذ يحمل عليه^(٢) الجنس وإن كان غير وجود لزم كون^(٣) الوجود غير وجود . فهو سخي ، فإن فصول الجواهر البسيطة مثلاً جواهر ، وهي مع ذلك ليست بأنواع مندرجة تحت الجواهر بالذات^(٤) بل إنما هي فصول فقط . وكذا فصل الحيوان مثلاً يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك أن يكون فصل الحيوان نوعاً له^(٥) وسيجيء كيفية ذلك من ذي قبل إن شاء الله تعالى .

وإذا : تقرر نفي كون الوجود جنساً من نفي المخصصات الفصلية عنه ، فبمثل

(١) وهو لزوم كون ما به الاتحاد عين ما به الاختلاف - ن ر ه .

(٢) هذا تعويل للمسافة ، ولا حاجة إليه ، فانه إذا مرض الوجود جنساً فالنوع أيضاً إما أن يكون وجوداً بأن يكون الوجود جنساً لانحاء التوحيدات ، معاماً أن الكل حينئذ وجود فلا حاجة الى اثبات كون الفصل أو النوع وجوداً بسبب حمل الجنس واما أن يكون ماهية من الماهيات والمحتاج الى اثبات كونه وجوداً هو النوع حتى يكون الفصل نوعاً ، وحينئذ فليثبت حمل الجنس الذي هو الوجود . ولكن كلام المصنف ينادي بأن مراد القائل حمل الجنس على الفصل ، ولعل مراد القائل ما ذكرناه بازجاء الضمير المحرور الى النوع ، ولو قال لكان الجنس مكان الفصل لكان اقوم والمحذور اشد إذ الجنس حبشية ذاته الابهاس ، بخلاف الفصل والنوع لأن حبشية ذاتهما المعين ، بل شيئية الشيء بالصورة والنوع بالفصل ، لكن هذا مرجعه الى الوجه الاول الذي ذكره المصنف والشيخ في الهيات الشفا كما لا يخفى - س ر ه .

(٣) إذ الفصل يعمل على الجنس كما يقال يحمل على الحيوان باطناً ، فليصدق بعض الوجود غير وجود ، وحاصل كلامه في وجه السخافة النفس ، واما الجدل فهو أن الجنس بالقياس الى الفصل عرض عام كما أن الفصل بالقياس الى الجنس عرض خاص ، فتختار أن فصل الوجود يصدق عليه انه وجود ، ولا يلزم أن يكون فصله نوعاً له لأن الصدق عرضي له - س ر ه .

(٤) بل بالعرض كاندراج الملزومات تحت لوازمها التي لا يدخل في ماهيتها

- ه ر ه .

(٥) في المرحلة الرابعة في فصل كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة - ه ر ه .

البيان ^(١) المذكور يتبين انتفاء نوعيته .

وبالجملة : عمومها وكليةها بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصلي عنه كالمخدرات الخارجية من المصنفات وغيرها ، فإن تلك الأمور إنما هي أسباب في كون الشيء موجوداً بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرير ماهيتها ، وكما أن النوع لا يحتاج إلى الفصل في كونه متصفاً بالمعنى الجنسي ^(٢) بل في كونه محصلاً بالفعل ، فكذلك الشخص لا يحتاج إلى الشخص في كونه متصفاً بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج إليه في كونه موجوداً . وهذا إنما يتصور في غير حقيقة الوجود ، فلو كان ما حقيقة الوجود يتشخص بما يزيد على ذاته لكان الشخص داخلاً في ماهية النوع . فثبت أن ماهو حقيقة الوجود ليس معنى جنسياً ولا نوعياً ولا كلياً من الكلبيات . وكل شيء ^(٣) وإن كان

(١) إذ النسبة بين الشخص والطبيعة النوعية كنسبة الفصل إلى الجنس - هـ ر هـ .

(٢) أي النوع بما هو جنس ، وإنما لم يعتبر بالجنس من أول الأمر إشارة إلى أن المحتاج إلى الفصل إنما هو حصة من الجنس ، فإن نسبة الكلبي الطبيعي إلى الخصوصيات نسبة الآباء إلى الأولاد لانسبة أب واحد إليهم - س ر هـ .

(٣) لملك تتوهم أنه قد ان كان نظره إلى أن كل شيء بالنسبة إلى حيثيات بازاء نفسه في الأفراد مقول على الكثرة المتفقة الحقيقة ينبغي أن يقال : فهو راجع إلى النوع فقط ، وإن كان نظره إلى ماهو الشعور من إن المرض العام راجع إلى الجنس والخاصة إلى الفصل فينبغي أن يضرب الفصل أيضاً . قلت : يمكن أن يكون نظره إلى الثاني ، وعدم إضافة الفصل لكونه بعض الماهية ، والماهية التامة هي النوع ، ففي ذكره غيبة . والجنس أيضاً وإن كان بعض الماهية ناقصاً لكن عمومها يناسب ذكره لإرجاع العرض العام والاولى أن يقال أنه كان نظره إلى الأول فيجعل الثلاثة الباقية المذكورة في الفرد الخفي كلها راجعة إلى النوع لتحصلها وتماهيتها ، والفصل وإن كان بعض الماهية إلا أن نوعية النوع به ، وشبهة الشيء بالصورة التي هي مأخذه ، كما قال الشيخ : صورة الشيء حقيقة التي هو بها هو فالثلاثة بالنسبة إلى حيثيات أفرادها مقولة على الكثرة المتفقة الحقيقة ، وأما الجنس فليكونه أبها ماصرفاً وبعضاً من الماهية ناقصاً محضاً فلا حيثيات بازامه ، وأما متفقة الحقيقة فإنه في الواقع الأمر الردد بين الخصوصيات الفصلية ، والبهيم الدائرين التبعينات النوعية ، فعبثية ذاته عين الاختلاف ، وتعينه نفس الإبهام ، وما يشار إليه في العقل بنحو التسمية والتعين إنما هو البادة العقلية الأخوذة بشرط لا ، لا الجنس ، فلا أفراد متفقة له ولا سببا الاجناس العالية ، ولا سببا عوالي الاجناس للأعراض التي هي بساطة خارجية فلهذه الدقيقة لم يرجعه المصنف إلى النوع - س ر هـ .

من الثلاثة الباقية فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لا يخفى . فظهر أن الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها ، من غير أن توصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية . بمعنى كونها مندرجة تحت نوع أو جنس أو بمعنى كونها متشخصة بأمر زايد على ذاتها بل إنما هي متميزة بذاتها لا بأمر فصلي أو عرضي ، وإذ لا جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها ؛ وإذ لا حد لها فلا يبرهان عليها التشار كهما في الحدود كما مرّت الإشارة إليه ، فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولو ازماها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة .

فصل «٧»

في أن : حقيقة الوجود لاسبب لها بوجه من الوجوه
إنني لا ظنك ممن يتفطن مما تلونا عليك بأن الوجود لا يمكن تأليف حقيقة من حيث هي من كثرة عينية خارجية أو ذهنية ، فعلية أو عقلية تحليلية ، ألست إذا نظرت إلى ما يتألف جوهر الذات منه ومن غيره ، وجدت الذات في نسخها وجوهرها متفقة إليهما ، وإن لم يكن على أنها الأثر الصادر منهما بل على أن حقيقتها في أنها هي هي متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين ، سواء كان بحسب خصوص الخارج أو الذهن أو الواقع مطلقاً . فإذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي هي مباد جوهرية قد ائتلف منها جوهر ذاته ، فكل واحد من تلك المقومات أو بعضها إما أن يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدء ، قبل نفسه . وإما أن يكون أو واحد منها أمراً غير الوجود ، فهل المفروض حقيقة الوجود إلا الذي هو ما وراء ذلك الأمر الذي هو غير الوجود ، فالذي فرض مجموع تلك الأمور عاد إلى أنه بعضها أو خارج عنها .
وأيضاً يلزم أن يكون غير الوجود متقدماً على الوجود بالوجود ، وهو فطري الاستحالة قطعي الفساد .

وأيضاً كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات أيضاً أقدم من حصولها لما يقوم بها أي الوجود ، فيلزم حصول الشيء قبل نفسه ، فدار الوجود على نفسه وهو ممتنع .

فإذن حقيقة الوجود يستحيل أن يجتمع ذاته من أجزاء متباينة في الوجود ، كالمادة والصورة أو ينحل ^(١) إلى أشياء متحدة الحقيقة والوجود .

وبالجملة يمنع أن يتصور تحليل حقيقته إلى شيء وشيء بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها أصلاً ، لا عيناً ولا ذهنًا ولا مطلقاً . إذ قد علمت استحالة قلبية غير الوجود على الوجود بالوجود ، لاح لك أن الوجود من حيث هو متقرر بنفسه ، موجود بذاته ، فهو تقرر نفسه و وجود ذاته ، فلا يتعلق بشيء أصلاً بحسب ذاته بل بحسب تعييناته العارضة وتطوراته اللاحقة له . ^(٢) فالوجود من حيث هو وجود لفاعل له ينشأ منه ، ولا مادة يستحيل هي إليه ، ولا موضوع يوجد هو فيه ، ولا صورة يتلبس هو بها ، ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل ، وصورة الصور ، وغاية الغايات ، إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض الذي ينتهي إليه جملة الحقائق وكافة الماهيات ، فيتعاضد الوجود عن أن يتعلق بسبب أصلاً ، إذ قد انكشف أنه لا سبب له أصلاً لا سبب به ولا سبب منه ، ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له ، ويستطلع على تفاصيل هذه المعاني إنشاء الله تعالى .

اشكالات وتفصيلات

إنه قد بقي بعد عدة شبهات في كون الوجود ذا حقائق عينية منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله : إن كان الوجود في الأعيان صفة للماهية ، فهي قابلة إما أن تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلاً دونها فلا

(١) كالجنس والفصل المختلفين باعتبار الإبهام والتحصل أو كالمدم والوجود كما في المقول التامة الكلية . وانحلال شيء إلى شيء وشيء من باب ما ذكر يوجب الاحتياج فتدبر - ن ر ه .

(٢) لعوق شيء غير مستقل كلعوق الظل بنسب الظل والعكس بالعكس ، لا كلعوق شيء لشيء حتى يتحصل ويتصور ثان للوجود بها هو وجود ، فإن الوجود ليس بواحد بالمد حتى يتصور له ثان . وصرف الوجود كلما يتصور ثانياً له ويفرض فهو عينه ونفسه فهو نور والأشياء أضواءه وهو أصل وما سواء فروع - ن ر ه .

قابلية ولا صفتية ، أوقبله فهي قبل الوجود موجودة أو معه فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر وأقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك .

والجواب عنه باختبار أن الماهية مع الوجود في الأعيان ، وما به المعية نفس الوجود الذي هي به موجودة بدون الاحتياج إلى وجود آخر ، كما أن المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى غير النهاية .

ثم : إن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد لوجودها وجود ، ثم يتصف أحدهما بالآخر ؛ بلهما في الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما ولا تأخر ولا معية أيضاً بالمعنى المذكور ؛ واتصافها به في العقل .

وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحافقين حول عرش التحقيق : من أنه إذا صدر عن المبدء وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للأول ، ^(١) ومفهوم كونه صادراً عنه غير مفهوم كونه ذا هوية ، فإذا هاهنا أمران معقولان : أحدهما : الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود .

والثاني : ^(٢) هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية ، فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لأن المبدء الأول لو لم يفعل شيئاً لم يكن

(١) إنما عبر بهذا دون أن يقول ومفهوم الوجود غير مفهوم تلك الهوية مع أنه الظاهر لدقيقة هي أن الوجود عين الصدور والربط ، وإن كونه متعلقاً بالغير مقوم له كما مر وسير مراداً إنشاء الله - س ر ه .

(٢) واللازم معمول بين مجموعية المازوم لا يجعل مستأنف ، وهكذا في الالامجمولية فهذا الكلام المقول من هذا المحقق صريح في أصالة الوجود جملاً وتحققاً . وقد جرى الحق على لسان بعض المتصنّبين في أصالة الماهية وهو المحقق اللاهيجي في السألة السابعة والمشرّين من الشوارق ، حيث قال : المراد بكون المجمعول هو الماهية ، نفى توهم أن يكون الماهيات ثابتات في المبدء بلا جعل ووجود ثم يصدر من الجاعل الوجود أو الاتصاف فإذا ارتفع هذا التوهم ، فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن يتقن أن لاهية قبل الجعل - س ر ه .

أحدهما : اعتبار كونها تخلية الماهية في ذاتها عن جميع أنحاء الوجود .
 وثانيهما : اعتبار كونها نحواً من أنحاء الوجود ، فالماهية بأحد الاعتبارين
 موصوفة بالوجود ، وبالأخر مخلوطة غير موصوفة به . على أن لنا مندوحة عن هذا
 التجشم ، حيث قررنا أن الوجود نفس ثبوت الماهية ^(١) لا بثبوت شيء ، لأن الماهية فلا

يتم ذلك معذور ولا تسلسل ، لانه ينقطع بانه قطع ملاحظة العقل بل نقول نفس هذا
 التجرد خلط بالتجرد لا بالتلبس ، حتى يحتاج الى تجريد آخر ، ونفس هذا السلب فرد
 ثبوت السلب لا بثبوت امر آخر حتى يعوج الى تقدم ثبوت آخر للموضوع ، وهذا كما
 يقال ان الهولي الاول قوة وجود الصورة وسائر الاشياء للجسم ، فيغاير فعلية الصورة
 وغيره فيتركب الجسم من القوة والعقل ، أعني الهولي والصورة ، فاذا قيل أن تلك القوة
 أيضاً أمر ثابت لها بالفعل فلزم تركيب الهولي أيضاً من قوة وفعل وهكذا يجري الكلام
 في قوة القوة وفعليتها الى غير النهاية ، يجاب بأن فعلية القوة لا يحتاج الى قوة اخرى ، لان فعلية
 القوة عين القوة لا أمر زايد عليها كتقدم اجزاء الزمان وتأخرها حيث لا يحتاج الى زمان آخر
 ونظائرها . فالعاصل ان التخلية بالفعل الاول تخلية لا لتخليط الا بالفعل الشايع ،
 فبالاعتبار الاول لا تصاف أصلاً حتى يقول السائل : الماهية كيف تتصف الخ بقوله قدم :
 فالماهية بأحد الاعتبارين موصوفة من باب إرخاء العنان ، ومقصوده من هذا أن الاتصاف
 لما استدعى أن يكون الموصوف مرتبة من التفرع داخلوا عن الصفة ، كان بالاعتبار الاول
 هكذا . ولما استدعى وجود الموصوف تأتي بالاعتبار الثاني - س ر ه .

(١) فما يقال من أن كل قضية لابد لها من امور ثلاثة ، ذات الموضوع ومفهوم
 المحمول وثبوت الموضوع . فذلك بحسب تفصيل أجزاء القضية واعتبارات
 الاطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم و مصداق القضية فانه اذا
 قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضية وذو أجزاء ثلاثة ، لكن ليس كلاً في انهما الكلام
 فيما يدخل في مصداق هذا الكلام وبحسبه لا تحقق الذات الموضوع ، ومن هذا القبيل
 زيد موجود ، وله قدم مندوحة من وجه آخر حكم في بعض رسائله بانه آتقن وأحكم ، وهو
 انه لما كان الوجود موجوداً بذاته والماهية موجودة به فقولنا الانسان موجود ، معناه
 أن الوجود مصداق لمفهوم الانسانية في الخارج ومطابق لصدقه ، فبالحقيقة مفهوم الانسان
 ثابت لهذا الوجود ، وثبوت له متفرع عليه بوجه ، لان الوجود هو الاصل في الخارج
 والماهية تابعة له اتباع الظل للشخص ، هذا اذا كان المنظور اليه هو حقيقة نحو من الوجود
 الخاص ، وأما اذا كان المنظور اليه هو مفهوم الوجود العام ، فهو كسائر المعارض
 الفنية التي ثبوتها للمروضات متفرع على وجودها وتعيينها عند العقل ، لكن ليس ما يوجد
 به الماهية ويطرد الدم عنها هو هذا المفهوم العام الذي كسائر المفاهيم الفنية خارجة
 عن حقيقة كل شيء - س ر ه .

مجال للفرعية هاهنا ، وكان إطلاق^(١) لفظ الانصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية والوجود من باب التوسع أو الاشتراك ، فإنه ليس كإطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الأعراض والأحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل انصاف البسائط بالذاتيات لاتحادها به .

ومنها أن الوجود لو كان في الأعيان لكان قائماً بالماهية فقيامه إما بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين أو بالماهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين .

واحيب عنه بأنه إن أُريد بالوجود المعدومة ما يكون بحسب نفس الأمر فتختار أن الوجود قائم بالماهية الموجودة ، ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه ، كما أن البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره ، وإن أُريد بهما ما يكون مأخوذاً في مرتبة الماهية من حيث هي هي على أن يكون شيء منهما معتبراً في حدّ نفسها بكونه نفسها أوجزها فتختار أنه قائم بالماهية من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حدّ نفسها ، وهذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع ، لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة فلا يخلو الماهية في الواقع عن أحدهما ، كما أن البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللا بياض في حد ذاته ووجوده ، وهو في الواقع لا يخلو عن أحدهما . والفرق بين الموضعين بأن الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابله ، فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف الماهية بالقياس إلى الوجود ، فإنها في الخارج عين الوجود ، فلا تصاف لها بالوجود بحسبه إذ اتصافها به في ظرف ما يقتضي لأقل المقاربات بينهما ، وإن لم يقتض الفرعية . وكذا في العقل للخلط بينهما فيه كما في الخارج ، إلا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على مراعاة جانبي الخلط والتعريف فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره ، وقد علمت إننا في متسع عن هذا الكلام فإنه لا يلزم من كون الوجود في الأعيان

(١) أي كذا أن يكون هكذا للون البعيد النقيض منه وبن المراتب الآخر ، ولا

فالالفاظ موضوعة بأزاء المعاني العامة اللابشرطية وإن كان بين المراتب المندرجة فيها غاية الخلاف س ر ه .

قبامه بالماهية أو عروضة لها إذ هما شيء واحد في نفس الأمر بلا امتياز بينهما، فإن الماهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن. لكن العقل حيث يعقل الماهية مع عدم الالتفات إلى شيء من أنحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل، بمعنى أن^(١) المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع جملاً ووجوداً.

وقريب مما ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب إليه بعض أهل التدقيق؛ من أنه لا يجوز عروض الوجود المصدري^(٢) أو مفهوم الموجود للماهية في نفس الأمر لأن عروض شيء لا آخر وثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها.

وأيضاً مفهوم الموجود متحد مع الماهيات، والمتحد ان يمتنع عروض أحدهما للآخر حيث اتحدا، ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني أيضاً لأن العقل وإن وجد الماهية خالية عنه إذا أخذها بذاتها بلا ضمنية لكنّه لا يجدها بعده هذه المرتبة موصوفة به إلا أنه يجدها حيث لا موجودة، ولا يلزم من ذلك قيام

(١) بعبارة أخرى بعد العمل الشديد في تخلية الماهية عن مطلق الوجود ليست

الماهية بالحمل الأولى الذاتي وجوداً، وإن كانت بالشايح الصناعي وجوداً - هـ ر هـ.

(٢) وفي بعض النسخ أو مفهوم الوجود والمال واحد، ومراده بالوجود بالمعنى

المصدري، الوجود بشرط لا، وبالوجود، بمعنى الموجود الذي يأتي بعبء ذلك بأسطر

الوجود لا بشرط، فالفرق بينهما كالفرق بين العرض والمرضى، فالاول غير محمول

كالبيض بشرط لا، بخلاف الثاني، حيث لا فرق بينه وبين الموجود لا في الاشتقاق وعدمه،

كما لا فرق بين البياض لا بشرط ولا البياض في الحمل فتأمل.

ثم إن كلاماً من الثلاثة أمان أن يكون عارضاً في نفس الأمر، أو بحسب الاعتبار الذهني

والعمل والتعليل أو ما شئت فسمه؛ لا جائز أن يكون الوجود بشرط لا عارضاً في نفس

الأمر وهو ظاهر، ولا بحسب الاعتبار الذهني، لأنه وإن ليس في مرتبة الماهية من حيث

هي إلا أنها ليست بعد هذه المرتبة متصفة بالوجود بالمعنى المصدري، لكونه مأخوذاً

بشرط لا بل بالوجود أو بالوجود بمعنى، وليس السيد السند رة قائلاً بقيام البديهي صدق

الاشتق حتى يكون العروض من هذه الجهة، وأما الآخر أن فيجوز عروضهما بحسب

الاعتبار الذهني لا بحسب نفس الأمر - س ر هـ.

الوجود بها فإن مُحدّق المشتق لا يلزم قيام عبده الاشتقاق ، وأما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني . حيث يجد العقل الماهية إذا أخذت بذاتها بلا ضمنية ، عادية عنه ، ويجد في المرتبة الثانية علواً لها ، ولهذا يحكم بأنه عرض لها ، ولا يجوز عروضة لها في نفس الأمر لأنهما في نفس الأمر أمر واحد لا تباين بينهما فيه أصلاً ، ضرورة أن السواد والوجود في نفس الأمر واحد ذاتاً ووجوداً ، فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره ، وأما في الاعتبار الذهني فهما شيان لأن العقل قد يفصل هذا الشيء الواحد إلى ماهية متقدمة ووجود متأخر ، فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره . ولا يخفى على المتفطن أن بين كلامه وبين ما حققناه نوعاً من الموافقة ، وإن كان بينهما نحو من المخالفة أيضاً فإن الوجود عنده إما أمر مصدري ، وإما مفهوم محمول عام بديهي ، وكلاهما اعتباريان وعندنا أمر حقيقي عيني بذاته وجود ووجود بلا اعتبار أمر آخر ، وأما اتحاد الوجود مع الماهية فهو ^(١) مما فيه جهة الموافقة .

ثم : إن في كلامه وجوهاً من النظر ، أورد عليه بعضاً منها معاصره العلامة الدواني ، ويرد على المورد أيضاً أشياء كثيرة لو اشتغلنا بها لكان خروجاً عن طور هذا الكتاب .

ومنها : ما في حكمة الإشراف والتلويعات : من أنه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود ، فإننا بعد أن نتصور مفهومه قد نشك في أنه هل له الوجود أم لا فيكون له وجود زائد ، وكذا الكلام في وجوده ، ويتسلسل إلى غير النهاية وهذا محال . ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي .

(١) هيئات أين التراب ورب الارباب ، و الماء والسراب ، والظلمة والنور فالمصنف قد يقول : يعني الماهية في الوجود ويقول : الماهية هي الانية تحقّقاً . والسيد يقول : يعني الوجود في الماهية ، و يقول انية الماهية . نعم كلاهما يأبى الانينية في الواقع وليت شري . ما الصحيح لعنل مفهوم الوجود ، اذ لا يقول السيد بقيام البدء ولا عروضه خارجاً وهكلا ، ولا بالانتساب ، فلم يكن فرق بين القضية الصادقة والكاذبة وهو ان قال بان موجودية الاشياء باتحادها مع مفهوم الوجود كما يأتي ، لكن الكلام في مصحح هذا الاتحاد وأنه لا بد أن يتحقق قبل ذلك فافهم . س ر ه .

وجوابه بما أسفله من أن حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن، وما حصل منها فيه أمر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه، والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية، وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناء بماهيته التي هي عين الإنية لا يبقى مجال لذلك الشك.

والأولى أن يورد هذا الوجه معارضة إلزامية للمشائين، كما فعله في حكمة الإشراف لأنهم قد استدلوا على مغايرة الوجود للماهية، بأننا قد نقل الماهية ونشك في وجودها، والمشكوك ليس نفس المعلوم، ولادخاله، فهما متغايران^(١) في الأعيان، فالوجود زائد على الماهية، والشيخ ألزمهم بعين هذه الحجة، لأن الوجود أيضاً كوجود المتماثلاً فهمناه، ولم نعلم أنه موجود في الأعيان أم لا، فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً إلى غير النهاية لكن ما^(٢) أوردناه عليه يجري مثله في أصل الحجة فانهدم الأساسان.

ومنها : ما ذكره أيضاً في حكمة الإشراف : وهو أنه إذا كان الوجود للماهية وصفاً زائداً عليها في الأعيان فله نسبة إليها، وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة إلى النسبة، وهكذا فيتسلسل إلى غير النهاية.

(١) هذا مناف لما يأتي بمذوورة أنه لا نزاع لاحد في أن التمايز بينهما بحسب الإدراك لا بحسب العين فتأمل - س ر ه .

(٢) بأن يقال الشك في الشيء بأن يتصور على سبيل التردد، والوجود الغاربي لا يتصور، وما يتصور فهو أمر انتزاعي، فبأنه ثبت المغايرة في الفن لا في العين، فانهدم أساس الشيخ ر ه لزيادة الوجود على الوجود في العين، وأساس المشائين لزيادته على الماهية في العين، فلا ينافي تأسيه بهذا الأساس للزيادة في العقل في مبحث زيادة وجود الممكن على ماهيته، ويمكن أن يحل الأساس على استدلال الشيخ ر ه على زيادة الوجود على الوجود وعلى نقض حجة المشائين بأن يكون معنى العبارة أن ما أوردناه عليه في تصحيح مطلبنا من أصالة الوجود، يجري مثله في تصحيح أصل حجة المشائين في زيادة الوجود على الماهية في العقل المتغيرة عندنا وعند القوم كما ترى في مسفوراتهم، والدليل على هذا المعنى قوله قد في حافية حكمة الإشراف عند الكلام على هذا الدليل من الشيخ ر ه : هذا الوجه سواء أورد نقضاً لحجة المشائين على كون الوجود زائداً على الماهية أو أورد استدلالاً على أن ليس في الوجود ما عين حقيقته الوجود يندفع . وهذا كما ترى صريح في المعنى الثاني - س ر ه .

وجوابه أن وجود النسب إنما هو في العقد دون العين ، فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية ، على أن الحق عندنا كما مر أنه ليس بين الماهية والوجود مغايرة في الواقع أصلاً بل للعقل أن يحلل بعض الموجودات إلى ماهية ووجود ، ويلاحظ بينهما تصافاً ونسبة على الوجه المسفوف سابقاً .

ومنها أيضاً قوله أن الوجود إذا كان حاصلًا في الأعيان وليس بجوهر فتعين أن يكون هيئة في الشيء ، وإذا كان كذا فهو قائم بالجوهر ، فيكون كيفية عند المشائين ، لأنه هيئة قارة لا يحتاج في تصورهما إلى اعتبار تجزؤ وإضافة إلى أمر خارج كما ذكروا في حد الكيفية ، وقد حكموا مطلقاً أن المحل يتقدم على العرض ، من الكيفيات وغيرها ، فيتقدم الموجود على الوجود ، وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود .

ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقاً بل الكيفية ^(١) والمرضية أعم منه من الوجه .

وأيضاً إذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل ، ومعنى أنه قائم بالمحل ، أن الموجود بالمحل مفقور ، فيفتقر في تحققه إليه ، ولا شك أن المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو محال . والجواب أنهم حيث أخذوا في عنوانات حقائق الأجناس من المقولات كونها ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلاً ، قالوا : الجوهر ماهية حق وجودها في الأعيان أن لا يكون في موضوع ، وكذا لكم مثلاً ماهية إذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساوات واللامساوات ، وعلى هذا القياس الكيف

(١) مادة افتراق الوجود عنها وجود الواجب تعالى ، ومادة افتراقها عنه الكيفيات الأربع . ان قلت كلما تحفعت الكيفيات تحقق الوجود ، اذ لا تقر للماهية بدون الوجود ، ولو اعتبر نفس شيئية ماهياتها فهي راجعة الأولى كيفية لا بالحلل السابع . ان لم يست الكيفية فرداً لنفسها واللازم أن يتحقق للكيفية فرد لا يكون فرداً للوجود حتى يتحقق عموم بحسب التحقق أوجب صدق ، مع أن المعبر في مادة الافتراق كما قال الحق اللاهيجي رة الأفراد المتخالفة بالحقبة لا بمجرد الاعتبار قلت كون ماهية الكيفية فرداً بالوجود إنما هو عندكم لان الشخص والعددية عندكم هو الوجود ، وأما عند الشيخ فهو بنفس الماهية المعنية به بالحلل ، وان لم يكن صحيحاً في نفس الامر ، فالوجودات ان كانت امثلة تصبح لأعراض اللاحقة للموضوعات بعد

وسائر المقولات، ^(١) فسقط كون الوجود في ذاته جوهرًا أو كيفًا أو غيرهما، لعدم كونه كلياً بل الوجودات كما سبق. هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كاسي ذاتي كالجنس أو النوع أو الحد، وليس عرضاً بمعنى كونه قائماً بالماهية الموجودة به، وإن كان ^(٢) عرضياً متخذاً بها نحواً من الاتحاد، و على تقدير كونه عرضاً لا يلزم كونه كيفية لعدم كونه وعمومه، ومباهاً من الأعراض العامة والمفاهيم الشاملة للموجودات إنما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود، ولمخالفته أيضاً سائر الأعراض في أن وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهية لاجود شي. آخر لها، ظهر عدم افتقاره في تحققه إلى الموضوع، فلا يلزم الدور الذي ذكره. على أن المختار عندنا أن وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية أخرى، وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية أخرى لما مر من أن الوجود لا عرض له للماهية في نفس الأمر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل.

توضيح وتنبية

قد تبين وتحقّق من تضاعف ما ذكرناه من القول في الوجود، أنه كما أن النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري أي نورانية شي، من الأشياء، ولا وجود له في الأعيان بل وجوده إنما هو في الأذهان، وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لخاصيتها في حدوده وياتها، ومعلوم أن فرد الموضوع مقابيل لفرد العرض، فوجودات الكيفيات يزعه تصير مثل كيفيات شخصية قامت بكيفيات شخصية أخرى قيام العرض بالعرض - س ر ه .

(١) هذا برهاني لا الزامي كما يظهر بالتأمل - س ر ه .

(٢) أي وإن كان الوجود المعنى خارجاً عنهما مقابلاً لهما، خروج الشخص عن الظل ومقابلة الفنى للعائى ومتخذاً بها اتحاد اللاتمحصّل مع التمحصّل، وأما العرضة بمعنى الخارج المحمول فهي وظيفة مفهومه العام كما قال: وما هو من الأعرش الخ . س ر ه .

لغير من الذوات النورية كالواجب تعالى و العقول والنفوس والأ نوار العرضية المعقولة أو المخصوصة ، كنور الكواكب و السرج وله وجود في الأعيان لافي الأذهان ، كما سيظهر لك وجه ذلك بإنشاء الله تعالى وإطلاق للنور عليها بالتشكيك الانعاقى والمضى للأول مفهوم كلي عرضي لما تحته من الأفراد ، بخلاف المعنى الثاني فإنه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص ، والقوة والضعف ، فلا يوصف ^(١) بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المخصوصة للشخص للزائد عليه بل النور هو صريح الفعالية والتميز والوضوح والظهور ، وعدم ظهوره و سطوعه إما من جهة ضعف الإدراك ثقلياً كان أو حسيّاً أو لاختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب ^(٢) تنزلاته بحسب اصطكاكاته وقمت بين مراتب التصور الإمكانى وشوائب الفتور الهولانى لأن كل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الأتم النورى الذى لاحد له فى العظمة والجلال والزينة والجمال ، وقع ^(٣) بإزائها مرتبة من مراتب الظلمات والأعدام المسماة بالمهايات الإمكانية كما سبق لك لزيادة اطلاع عليه فيما سيقع سمعك ، كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الاتزاعى العقلى من المعقولات الثانية ، والمفهومات

(١) كون حقيقة النور عين الشخصية لأكلية ولا جزئية ، انما هو من جهة تحليل معناها الى ما يعم الواجب والمجرد والنور الحسى ، وأما النور المحسوس الذى يناله البصر فلا شك انه من ذوات الهايات يتصف بالكلية والجزئية كغيره - ط .

(٢) اياك وأن تفهم من التنزل ما هو ظاهره من الانتقال ، فان الاضافة من للشيء ليست عبارة عن تخلية مقامه وتجافيه عن مرتبته بل معناها القاء الظل والمكس و وبالجدلة كون الشيء منبعا من الشيء بحيث لم ينقص من كماله شيء ، وإذا فرضنا هذا الية لا يزيد على كماله شيء فللفياض العقيقى شأن ليس للشئون فيه شأن ، وليس للشئون شأن الاولة معاشان ، ومثال مراتب التنزلات بحسب الاصطكاكات فى الحسوس ، انعكاس الضوء من الشمس الى القمر ثم منه على المرأة ثم منها على الماء ثم منه على الحدادس وه .

٣ - قد شبه النور والظلمة المنويين بخروطين ، كما كدين ، قفا هذه مخروط النور عند عالم العقل ورأسه عند عالم المادة و مخروط الظلمة رأسه فى عالم العقل وقاعدته عالم المادة - س وه ،

المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الأمر ويسمى بالوجود^(١) الإيجابي ، وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريقين العدم واللاشئية عن ذاته بذاته وعن الماهية بانضمامه إليها ؛ ولا شبهة في أنه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهية لا يمنع المعدومية بل إنما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته ، وهو الوجود الحقيقي سواء أكان وجوداً صدياً واجبياً أو وجوداً ممكنياً تعلقياً ارتباطياً . والوجودات الإمكانية هي ذاتها عين العلاقات والارتباطات بالوجود الواجب ، لا أن معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى كالماهيات الإمكانية حيث إن لكل منها حقيقة و ماهية وقد عرضنا التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي إلا لقنونات ذاته تعالى وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره وجمالته وإشراقات ضوئه وجلاله كما سيرد لكبرهانه إنشاء الله العزيز . والآن نحن بصدد^(٢) أن الوجود في كل شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية ، سواء أكانت^(٣) موجودية الوجود أو موجودية الماهية ، فإن نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبة الإنسانية إلى الإنسان والأبيضية إلى البياض ، ونسبته إلى الماهية كنسبة الإنسانية إلى الضاحك والأبيضية إلى الثلج . ومبعد الأثر وأثر المبدء ليس إلا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء ، ولا الماهيات المرسله

(١) لكونه الشئ في الماهيات البسيطة ، إذا اعتبر في جانب المحمول هو المعلوم وأما معنونه فهو البت له لكل الاعيان والماهيات السراية . أولكون المعلوم للعقل من معنونه ربط الامور به والتصديق به ، وأما أنه ماهو فلا يعلم الا هو - سره .

(٢) أي لما كان هل البسيطة قبل هل المركبة فنحن بصدد اصالته في التحقق لا التوحد فانه فرع التحقق ، وكون الوجودات تعلقيات وقرارات بذواتها مسألة التوحيد الخاص ، فإن التمييز اللائق بالربعة عن التوحيد ، أن الوجودات فقرات ، محضة وحاجات صرفة الى الفنى التاء وفوق البناء اسم الفقرات الى الله والله هو الفنى ، والموجودون لا يكونون بتوحيدهم الا هذا فنياً بتوحيد كان مؤداه سواء ، ونعياً لتفريد لم يكن هذا مفزاه - سره .

(٣) يعنى ان الموجودية نسبة ، وهذه النسبة للوجود الحقيقي الى نفسه ، كنسبة الشئ الى نفسه ولوجود الماهية ، كنسبة الشئ الى غيرها - نره .

المبهما الذات التي ما شئت بذواتها وفي حدود أنفسها رابعة الوجود ، كما منحقق في مبحث الجعل من أن المجموع أي أثر الجاعل و ما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون الماهية ، وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس إلا مرتبة من الوجود ، لا ماهية من الماهيات ، فالغرض أن الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه أكثر المتأخرين ، كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الانصافات و منعه لطريان عدم لا يجوز أن يكون أمراً عدمياً ومنتزعاً عقلياً ، والأمر العممي الذهني الانتزاعي لا يصح أن يمتنع الانعدام و يتقدم على الانصاف بغيره ، فمن ذلك المنع والتقدم يعلم أن له حقيقة متحققة في نفس الأمر وهذه الحقيقة هي التي يسمى بالوجودات الحقيقي ، وقد علمت أنها عين الحقيقة والتحقق لأنها شيء متحقق كما أشرنا إليه . فما أكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أن الوجود لا معنى له إلا الأمر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية .

وقد اندفع^(١) بما ذكرنا قول بعض المحققين : من أن الحكم بتقدم الوجود على فعلية الماهيات غير صحيح لأنه ليس للوجود معنى حقيقي إلا الانتزاعي .

لانا : نقول ما حكم بتقدمه على تقوّم الماهيات وتقرّرها إنما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني ، لا الانتزاعي العقلي .

و مما يدل على أن الوجود موجود في الأعيان ، ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاب قوله : والذي يجب وجوده بغيره دائماً إن كان ، فهو غير بسيط الحقيقة لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره ، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب عرى عن ملاسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه ، وهو الفرد وغيره زوج تركيبي إنتهى .

فقد علم من كلامه أن الاستفادة من الفاعل أمر وراء الماهية ومعنى الوجود

(١) يظهر من الشواهد للحقق اللاهيجي ره أن هذا قول المحقق الدواني ، وأن السيد المدقق يقول بسبق الوجود على الماهية بالاحقية ، إلا أن يكون المراد ببعض المدققين هنا المحقق الدواني ولا يحسن أن يكتبها حتى انظر - س ره .

الإبتيائي المنتزع . وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود أن للماهية موجودة وللوجود موجودة أخرى ، بل الموجود هو الوجود بالحقبة والماهية متحدة معه ضرباً من الاتحاد ، ولا نزاع لأحد في أن التمايز بين الوجود والماهية إنما هو في الإدراك لا بحسب العين

وبعد إثبات هذه المقدمة نقول : إن جهة ^(١) الاتحاد في كل متحدتين هو الوجود ، سواء كان الاتحاد أي الهو هو بالذات كاتحاد ^(٢) الإنسان بالوجود أو اتحاد الحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض ، فإن جهة الاتحاد بين الإنسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات ، وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعاً بالذات ، وجهة الاتحاد بين الإنسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الأبيض ^(٣) بالعرض . فحينئذ لا شبهة في أن المتحدتين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة ، وإلا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحوه من الانتساب ، فلا محالة ^(٤) أحدهما أو كلاهما انتزاعي ، وجهة الاتحاد أمر حقيقي . فالاتحاد ^(٥) بين الماهيات و الوجود

(١) لا يخفى أن هذا لا يتم في العمل الأولي ، فإن مفاده الاتحاد في المفهوم فالكلية ممنوع ، لكننا نقول استدلالاً في الشاعر على أصالة الوجود بأنه لولاها لما تحقق حمل شائع وانحصر العمل في الأولي الثاني ، وهنا ترقى فنظر بنظر أدق فأشار إلى أنه لولاها لما تحقق حمل أصلاً ، لأن جهة الاتحاد في الأولي أيضاً هو الوجود إلا أنه الوجود الرابط المتحقق بنحو الرابطة وإن لم يتحقق بنحو الطرفية كما في الوجود المعنوي ، فما في الشاعر من باب إرخاء العنان والتناول - س ر ه .

(٢) جملة من باب الاتحاد بالذات مع أن الوجود عرضي لشئيه ماهية الإنسان باعتبار اتعاده مع شئيه وجوده وذاته الوجودي - س ر ه .

(٣) يظهر منه أن وجود الأبيض الحقيقي هو البياض هو الوجود المضاف إلى الإنسان ، وليس كذلك والالزم كون وجود واحد جوهرأ و عرضاً ، والجواب أن وجود البياض إذا اخذ لا بشرط كان مرتبة من وجود الموضوع مضافاً إليه بالذات وإلى مفهوم البياض أو مفهوم الأبيض بالعرض - س ر ه .

(٤) أحدهما أو كلاهما انتزاعي الأول في الأول والثاني في الباقي س ر ه .

(٥) نادية أخرى للمطلب بطريق الانفصال الشرطي بأن اتحاد الاثنين المتحصلين لما كان باطلاً بخلاف الاعتباري واليدين فالاتحاد الخ ، والا فبعد إثبات كون جهة الاتحاد أمر حقيقياً وكون أحد طرفي الوجود أو كليهما انتزاعياً لم يمت مجال للتدريج س ر ه .

إما بأن يكون الوجود انتزاعياً واعتبارياً والماهيات أمور حقيقية كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف والشهود . وإما بأن تكون الماهيات أموداً انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المنصور .

وبالجملة الوجود العيني وإن كان حقيقة واحدة ونوعاً بسيطاً لا جنس له ولا فصل له ولا يمرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتعيز له من قبل ذاته لا بأمر خارج ، إلا أنه مشترك بين جميع الماهيات متحد بها صادق عليها الاتحاد معها ، فإن الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود ، فهو من حيث أنه منشاء لانتزاع الموجودية هو الموجود ، ومن حيث أنه باعتبار ذاته منشاء لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية الماهيات هو الوجود ، فكل^(١) من مفهومي الوجود إِي الحقيقي والانتزاعي^(٢) مشترك بين الماهيات إلا أن الانتزاعي يمرض له الكلية والعموم لكونه أمراً عقلياً من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والإمكان العام وأشباهاها ، بخلاف الحقيقي لأنه محض التحقق العيني وصرف التشخيص والتعين من دون الحاجة إلى مخصص ومعين بل بانضمامه إلى كل ماهية يحصل لها الامتياز والتحصّل ويخرج من الخفاء والإبهام والكمون ، فالوجود^(٣) الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور ، ومظهر

(١) إطلاق المفهوم على الحقيقي باعتبار حصول وجهه في الذهن ، ووجه الشيء هو الشيء بوجه ، فوصف ذا الوجه بصفة الوجه كما وصف بصفته في الكلي الطبيعي ، مع أن الكلية في موطن الذهن ، ولا سيما إن المفهوم كالشيء من الأمور العامة . أو باعتبار أن المفهوم يساق المعنى ، والمعنى كثيراً ما يطلق على الحقيقة ، ولا سيما في عرف أهل الذوق كما قيل : الكل عبارة وانت المعنى ، بامن هو للقلوب مقناطس . ثم إن كون الوجود الحقيقي مشتركاً فيه باعتبار اشتراك المفهوم العام عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هي متخالفة ، وقد ذكرنا في اشتراك الوجود ما يتعلق بالقام فتذكر . ومعنى الاشتراك الحقيقي بالنسبة إلى الماهيات أنه مشترك فيه لظهور أحكامها وآثارها الإمكانية ، وبالنسبة إلى مراتب نفسه أنه بذاته ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فهو مشترك فيه وبما هو بالعكس فهو مشترك في ذاتهم واستقيم من ر .

(٢) الظاهر أنه وقع في هذه العبارة غلط من النساخ واظن أن العبارة الصحيحة هكذا « فكل من الوجود الحقيقي والمفهوم الانتزاعي الخ » ، ولأهمية ما تكلف له الحكم السبوري في توجيهها (٣) فيه إشارة إلى كون حضرة الوجود مرآة ومظهر لأعيان الأشياء وأحوالها وقوله ولولا ظهوره في ذات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات الخ إشارة إلى كون الأشياء وأعيانها مرآة ومظهر لذات حضرة الوجود وصفاتها وأسمائها وهو سر عظيم عند أهله من ر .

لغيره وبه يظهر الماهيات وله ومعه وفيه ومنه ، ولولا ظهوره في ذات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه ، بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء ، إذ قد علم أنها بحسب ذاتها وحدود أنفسها معرفة عن الوجود والظهور ، فالوجود والظهور بظهر عليها من غيرها فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات ، باطلات الحقائق ، أزلا وأبداً لأفي وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب ، كما قيل في الفارسي .

سبحه ربي زعمكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم

ترجمة : لقوله **سُبْحَانَكَ** : الفقر سيواد الوجه في الدارين . فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الأكوان وتنزله إلى كل شأن من الشئون بوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الأعيان الثابتة ؛ وكلما كان مراتب النزول أكثر وعن منبع الوجود أبعد ، كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود بأعيان المظاهر ، واختفائه بصور المجالي ، وانصاعه بصنع الأكوان أكثر فكل برزة من البرزات بوجب تنزلا عن مرتبة الكمال وتواضعاً عن غاية الرفعة والعظمة ، وشدة النورية وقوة الوجود . وكل مرتبة من المراتب يكون النزول والخفا فيها أكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة أشد . والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلى أمين الخفافيش وغيرها ، ولهذا يكون إدراك الأجسام التي هي في غاية نقصان الوجود أسهل على الناس من إدراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية ، لأشد منها في الوجود والنورية إلا بآريها ومبدعها وهو نور الأنوار ووجود الوجودات ، حيث إن قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة ، ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأفهام بل تتجافى عنه الحواس والأوهام ، وتنبو منه العقول والأفهام فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالأعدام والملكات المختفية المحجوبة بالأكوان ، المنصبة بصنع الماهيات المتخالفة ، والمعاني المتضادة . وهي في حقيقتها متحدة المعنى وإنما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة

لها بحسب أصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها ؛ كما سينكشف من مباحث التشكيك ، ولولم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن إدراك الأشياء على ماهي عليها لكان ينبغي أن يكون ما وجوده أكمل وأقوى ، ظهوره على القوة المدركة ، وحضوره لديها أتم وأجلى ، ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في أعلى الأنحاء وفي سطوع النور في قعيا المراتب ، يجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء عندنا وحيث نجد الأمر على خلاف ذلك ، علمنا أن ذلك ليس من جهته ، إذ هو في غاية العظمة والإحاطة و السطوع والجلالة ، والبلوغ والكبرياء ، ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملابسها الأعداء والظلمات تعانس عن إدراكه ، ولا يتمكن أن نقبله على ماهو عليه في الوجود ، فإن إفراط كما له يبررها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور ، من قبل سنخ ذاتها لامن قبله ، فإنه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه أقرب إلينا من كل الأشياء ، كما أشار إليه بقوله تعالى « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » وبقوله تعالى وإذا سئلك عبادي عني فإني قريب ، فثبت أن بطونه من جهة ظهوره ، فهو باطن من حيث هو ظاهر ، فكلما كان المدرك أصح إدراكاً وعن الملابس الحسية والفواشي المادية أبعد درجة كان ظهور أنوار الحق الأول عليه وتجليات جماله وجلاله له أشد وأكثر ، ومع ذلك لا يعرفه حق المعرفة ، ولا يدركه حق الإدراك ، لتناهي القوى والمدارك ، وعدم تناهيه في الوجود والنورية وعن الوجوه للحي القيوم .

ومما يجب أن يحقق أنه وإن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذاتها إلا بما ذكرناه من الكمال والنقص والتقدم والتأخر والظهور والخفاء ، لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب أوصاف معينة ، ونعوت خاصة إمكانية هي المسماة بالماهيات عند الحكماء ، وبالأعيان الثابتة عند أرباب الكشف من الصوفية والعرفاء ، فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ ألوان الزجاجات ، وفي أنفسها الألوان ولا تفاوت فيها إلا بشدة اللعنان ونقصها ، فمن توقف مع الزجاجات وألوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتب الحقيقة التنزلية

اختفى النور عنه كمن ذهب إلى أن الماهيات أمور حقيقية متصلة في الوجود، والوجودات أمور انتزاعية ذهنية ومن شاهد ألوان النور، وعرف أنها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه، ظهر له النور وعرف أن مراتبه هي التي ظهرت في صورة الأعيان على صيغ استعداداتها، كمن ذهب إلى أن مراتب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الواجبي و ظهورات للوجود الحق الإلهي، ظهرت في صورة الأعيان وانصبت بصيغ الماهيات الإمكانية واحتجبت بالصور الخلقية عن الهوية الإلهية الواجبية ومما يجب أن يعلم أن إثباتاً لمراتب الوجودات المتكثرة، ومواضعاً في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي مانحن بصدده من ذي قبل إنشاء الله من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً حقيقة، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء، من عظماء أهل الكشف واليقين. وسنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وإن تكثرت وتمايزت. إلا أنها من مراتب إثبات الحق الأول، وظهورات نوره وشئوناته ذاته، لأنها أمور مستقلة وذوات منفصلة، وليكن عندك حكاية هذا المطلب إلى أن يرد عليك برهانه وانتظره مفتشاً.

وذهب جماعة ^(١) إلى أن الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات البارئ تعالى

(١) القائل بالتوحيد إما أن يقول: بكثرة الوجود والموجود جميعاً، مع التكلم بكلمة التوحيد لساناً واعتقاداً بها إجمالاً، و أكثر الناس في هذا المقام. وإما أن يقول: بوحدة الوجود والموجود جميعاً، وهو مذهب بعض الصوفية، وإما أن يقول: بوحدة الوجود وكثرة الموجود، وهو المنسوب إلى أذواق المتألهين، وعكسه باطل، وإما أن يقول: بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما، وهو مذهب المصنف قده والعرفاء الشامخين. والاول توحيد عامي، والثالث توحيد خاصي، والثاني توحيد خاص الخاص، والرابع توحيد أخص الخواص. فللتوحيد أربع مراتب على وفق مراتبه الأربع في تقسيم آخر التي هي توحيد الانوار، وتوحيد الافعال، وتوحيد الصفات، وتوحيد الذات.

ثم الفرق بين طريقته قده والطريقة المنسوب إلى ذوق المتألهين أن المصنف قده يقول بتشكّر الوجود والموجود معاً، ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة، كما إذا كان انسان مقابل لرائي متعددة، فالانسان متعدد وكذا الانسانية، لكنهما في عين الكثرة واحد، بملاحظة العكسية وعدم الاصباية. اذ عكس الشيء بما هو عكس الشيء ليس شيئاً على حiale، انما هو آلة للعفاظ الشيء، ولوجمل ملحوظاً بالذات لم يكن به

عكساً حاكياً عن الشيء بل حاجباً ، فكلما كان نظرك الى العاكس يجعل العكوس عنواناً له وآلات للمحاطة ، فكما يحصل الارتباط طولاً كذلك يحصل عرضاً ، وان كانت في غاية التباعد ، كمكس يحصل منه في الجليدية في غاية الصغر أو في الماء الاجن في نهاية الكدر ، وكالذي يحصل منه في مرآة يحاكيه على ما هو عليه ، فظهور العاكس كخيوط ينظم لالسي العكوس المتفتنة ويربطها ويجمع شتاتها و يتصالح الاضداد رباضها ، بخلاف ما اذا كنت محتجباً عن العاكس ووقع نظرك أولاً على العكوس المتخالفة بما هي متخالفة . فالوجودات اذا لاحظتها بما هي مضافة الى الحق سبحانه بالاضافة الاشراية أعني بعنوان أنها اشراقات نوره لم تكن خالية في ظهورها عن ظهوره ، واذا لاحظتها اموراً مستقلة بذواتها كنت جاهلاً بحقها اذ الفقر ذاتي لها فالوجود عنده حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدّة والضعف ونحوها . وهذا التفاوت لا ينفي الوحدة لان ما به التفاوت عين ما به الانفاق بل يؤكد الوحدة حيث ان دائرة اتيانه ووجدانه كلما كان أوسع وأغزر ، كان سلوكه وقد انه أقل وأعز . ولذا سمي هذه الكثرة كثرة نورانية ، وكثرة الماهيات كثرة ظلمانية ، فللوجودات الخاصة الامكانية حقائق ولكنها أضواء شمس الحقيقة وروابط معدنة ، لأنها أشياء لها الربط ويصير عن قريب وفي أواسط الكتاب أيضاً في رد ما قاله بعض الاجلة في رسالته الزوراء أن وجود الأشياء وجود رابط لا وجود رابطي . فالبصير الناقد ينبغي أن يكون ذا البصيرة لا يهمل شيئاً من طرفي الظاهر والباطن . وأما على طريقتهم فالوجود واحد حقيقي لا كثرة فيه بوجه أصلاً ، وأن وجود منمعد وهو الماهية وموجودية الكل بالاتساب الى الوجود الحقيقي ، لا بالوجودات الخاصة الامكانية لا لامكان بمعنى الفقر ، فالشئ عندهم أعم مما قام به مبدء الاشتقاق ، ومما نسب اليه ومن نفس المبدء قالوا : حقائق الأشياء لا تقتصر من العرف واللغة ، فلا ضرر في أن يكون الموجود في الماهيات بمعنى مناسب الى الوجود ، على أن اللغة أيضاً تساعده ، كالابن والتامر والعداد ونحوها ، والماهيات عندهم امور حقيقية ، اذ لو كانت انتزاعية لا تنزع من وجود الواجب تعالى ، اذ لا وجود غيره عندهم وذيف المصنف فده طريقتهم بوجوده .

الأول ان الوجود الواحد الحقيقي كيف يكون لنفسه ولغيره أي جوهر أو عرضاً؟ وكيف يكون مقدماً ومؤخراً مع وحدة الماهية كالانسان ؟ اذ لا تفاوت فيها ولا تشكيك .

والثاني ان النسبة ليست اضافة اشراية ، والا كانت وجوداً وراء النسوب اليه ، وهم لا يقولون به فهي نسبة مقولية فرع وجود الطرفين ، اذ ليست الماهية عين التعلق لان الشكوك فيه غير ما هو غير مشكوك فيه ولا يرد مثل ذلك على طريقتهم فده ، اذ لا يمكن تصور الوجود ، وانما نعرض لاحتمال كون النسبة اتحادية مع أنه لا يناسب طريقتهم حيث أن الماهية عندهم أصيلة كما قلناه والنسبة الاتحادية انما يتصورين متحصل ولا متحصل ، لا بين منحصلين كما سيأتي في مبحث عينية الوجود الواجبي للماهية اسنظها راً . ❀

والماهيات أمور حقيقية موجود بنيتها عبادة عن انتسابها إلى الوجود الواجبي وارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصي عندهم، والموجود كلي له أفراد متعددة وهي الموجودات ونسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألهين .

أقول فيه نظر من وجوه :

الاول : أن كون ذات الواجب بذاته وجوداً لجميع الماهيات من الجواهر والأعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل ، فإن بعض أفراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب الماهية مع أن بعضها متقدم على بعض الوجود ، ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحداً وحدة حقيقة منسوبة إلى الكل . فإن اعتذر بأن التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها إليه ، بأن يكون نسبة بعضها إلى الوجود الحقيقي أقدم من بعض آخر ، نقول النسبة من حيث أنها نسبة ، أمر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين ، فإذا كان المنسوب إليه ذاتاً أحدى ، والمنسوب ماهية ، والماهية بحسب ذاتها لا يقتضي شيئاً من التقدم والتأخر والملبة والمعلولة ، ولا أولوية أيضاً لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها وفعاليتها في أنفسها وبحسب ماهيتها ، فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهية واحدة بالتقدم في النسبة إلى الواجب والتأخر فيه .

ثالثاً ان الوجود ماهو الامناض الموجودة ، فلك النسبة وجودات منكثرة

فكيف يكون هذه الطريقة توجيهاً خاصياً وقولاً بوحدة الوجود مع انه توحيد عامي كطريقة القائلين بكثرة الوجود والموجود بخلاف طريقته قدم . فهم لما قالوا بأصالة الماهية وهي مفارقة للوجود بحسب شيئة ذاتها فقد قالوا بالتأني في الوجود فلم ينجوا من الشرك الخفي . جعلنا الله تعالى من عباده المخلصين بل المخلصين وهو فده جعل المنسوب كالمنسوب اليه وجوداً ، فلم يكن في الدار غير الوجود ديار .

ثم لا يخفى ان بين الاراد الاول والثالث متافاة ، اذ مبني الاول على ان الوجود الواجبي وجود الاشياء ، وبناء الثالث على ان وجوداتها امور اعتبارية . ويمكن دفع التناقض بان يقال عباراتهم هي تقريبات هذا المذهب مختلفة ، وربما يقولون مناط موجودية الاشياء الانتسابات وربما يقولون وجود زبد آله زيد فاحد الارادين على احد القولين والاخر على الاخر فتامل . س . ر .

والثاني : أن نسبتها إلى الباري إن كانت اتحادية ، يلزم كون الواجب تعالى ذا ماهيات غير الوجود بل ذا ماهيات متعددة متخالفة ، وسيجيء أن لاهية له تعالى سوى الإنية ، وإن كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية ، وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما ، فيلزم أن يكون لكل ماهية من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها ، إذ لا شبهة في أن حقائقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فإنا كثيراً ما نتصور الماهيات ونشك في ارتباطها إلى الحق الأول وتعلقها به تعالى بخلاف الوجودات إذ يمكن أن يقال أن هوياتها لا يغير تعلقها وارتباطها إذ لا يمكن الاكتفاء بنحو من أنحاء الوجود إلا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بين في علم البرهان و سنين في هذا الكتاب إنشاء الله تعالى .

الثالث : أن وجودات الأشياء على هذه الطريقة أيضاً متكررة كالموجودات إلا أن الموجودات أمور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب ، وبعضها انتزاعي كوجودات الممكنات ، فلافق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بأن وجود الممكنات انتزاعي و وجود الواجب عيني لأنه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود ، بخلاف الممكنات ، إلا أن الأمر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب أو التعلق أو الربط أو غير ذلك . فالقول بأن الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي ، والموجود كلي متعدد دون الطريقة الأخرى لوجهه ظاهر أبل نقول لافق بين هذين المذهبين في أن موجودة الأشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كلي شامل لجميع الموجودات ، سواء كان ماهية الوجود نفس الذات أو شيئاً آخر ، ارتباطياً كان أولاً ، فإن أطلق الوجود على معنى آخر وهو الحق القسام بذاته لكان ذلك بالاشتراك ، وسيأتي تفصيل المذاهب في موجودة الأشياء .

فصل « ٨ »

في مساواة ^(١) الوجود للشيئية

ان جماعة من الناس ذهبوا إلى أن الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتها الوجود والعدم، وهذا في غاية السخافة والوهن، فإن حيشية الماهية وإن كانت غير حيشية الوجود إلا أن الماهية مالم توجد لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهية، إذ المعدوم لا يخبر عنه إلا بحسب اللفظ، فالماهية مالم توجد لا تكون شيئاً من الأشياء، حتى نفس ذاتها لأن كونها نفس ذاتها فرع تحققاتها وجودها، إذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع، وإن كانت متأخرة عنها في الذهن، لأن ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن كما

(١) ان كان المراد بالشيء: الشيء، وجوده وهو الماهية كما مر في كلامه السابق أن اقسام الشيء، مساواة الاسامي و اقسام الوجود مجهولة الاسامي، فالمساواة في ضمن المساواة في التحقق، يعني أنه في أى نشأة تحققت الماهية تحقق الوجود الخاص وبدور أحدهما مع الآخر حشياً دار، والا فالمساواة معنى الاتحاد في العيشة. ثم تحقيق تلك المساواة انه قد مر أن للوجود حقيقة، وأن تلك الحقيقة أمر واحد متفاوت بالشدة والضعف والوجوب والإمكان ونحوها، وإن الا على من مراتبه الذي هو فوق النساء ولا نقص له بوجه من الوجوه، هو الوجود الواجبي الذي لاهية له، وإن مساواه ينزمه حد ونقص، فإن حد الانسان أعنى حيوان ناطق فقط حكاية عن نقص مرتبة وجوده، وكذا حد الحيوان أعنى جسم ينمو ويتحرك بالإرادة والحس فقط حكاية عن نقص وجوده، ولا شك أن نقص الوجود تبع له، ولا تحقق له بدونه. ومن ذلك ظهر ماهو الحق في نزاع آخر بينهم أن مرتبة تحقق الوجود مقدمة على مرتبة تقرر الماهية أو بالعكس ثم ان من دلائلهم على شيئية المعدوم أن ثبوت الشيء، لنفسه ضروري، وسلب الشيء، عن نفسه معال.

والجواب: ان ثبوت الشيء، لنفسه ضروري بالضرورة الذاتية، لا بالضرورة الازلية، وسلب الشيء، عن نفسه في حال العدم جائز، اذ ليس حينئذ شيء، بل معدوم بحيث فهذا المنه في غاية السخافة، اللهم الا أن يكون مرادهم تصحيح اثبات العلم الازلي اذ المنفى لاشيء، معض، لا انكشاف ولا تمييز في الازل به، ولا وجود عيني ولا ذهني للأشياء هناك، وإلا لزم الكثرة في ذاته تعالى، ولزم قدم الاشياء، فيكون لها تقرر و ثبوت. وهذا أيضاً باطل اذ لا يجب أن يكون لها ثبوت منفكة عن كافة الوجودات بل ثبوتها تابعة لوجود ذاته تعالى كما هو مذهب الصوفية - س ر ه .

علت والموصوف من حيث أنه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف . فاحتفظ بذلك فإنه نفيس . وقالوا أيضاً إن الصفات ليست موجودة ولا معدومة ، ولا سجيولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة ، والصفة لانعلم وسأسموا أن المحال منفي ، وأنه لاداسطة بين النفي والإثبات .

وربما أنبتوا داسطة بين الموجود والمعدوم حتى يقال الثابت ، على معنى المعدوم وهو المعدوم الممكن ، وعلى نفس الوجود وعلى أمر ليس بموجود ولا معدوم عندهم معاسموه . حالاً دكان هذه الطائفة من الناس إما أن يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضوا عليه في التخاطب ، وإما أن يكونوا ذاهلين عن الأمور الذهنية ، فإن عنوا بالمعدوم المعدوم في خارج العقل ، جاز أن يكون الشيء ثابتاً في العقل معدوماً في الخارج ، وإن عنوا غير ذلك كان باطلاً ولا خبر عنه ولا به .

و مما يوجب ^(١) انقضاءهم أن يقال لهم : إذا كان الممكن معدوماً في الخارج فوجوده هل هو ^(٢) ثابت أم منفي ، فإنه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والإثبات فإن قالوا : وجود المعدوم الممكن منفي ، وكل منفي عندهم منقطع ، فالوجود الممكن يصير مستمراً وهو محال وإن قالوا : إن الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء ، فالمعدوم يصح أن يوصف في حالة عدم الوجود ، فيكون موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال . فإن منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمعامية المعدومة يجب أن لا يصح أن يقال لها إنها شيء . فإن الشيئية ثابتة لها . وإن التزم أحد

(١) هذا وكذا ماذكره الشيخ الاشراقي أخيراً مبنى على ما هو المشهور منهم أن أكثرهم قائمون بتفرد الباهيات في العدم وثبوت الحال جسيماً ، كما قال الكاظمي : انهم جعلوا الجوهرية من الأحوال مع أنها حاصلة للذات في حالتي الوجود والعدم . وكما قال المحقق الطوسي : انهم عللوا اختلاف النوات المعدومة بالأحوال ، فيكون الحال عندهم صفة للشيء . ليست موجودة وليست معدومة ، والا فلي الترفيع المشهور للحال أنها صفة للموجود ليست موجودة ولا معدومة يكون الحال كالصفات التنزاعية للموجودات في حال وجودها وبكون الوجود حالاً للموجود في حال الوجود وثابتاً له حيث لا للماهية في حال عدمه والا لم يكن صفة للموجود - س ر ه .

(٢) التردد للتسجيل على الخصم ، والا فهو ثابت عندهم لكونه صفة وليست موجودة والا تسلسل ، ولا معدومة والا انصف الشيء بتقيضه - س ر ه .

على هذا التقدير بأنه لا يصح أن يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء. وقد قال بأنه شيء، وكذا الإمكان^(١).

ثم إنهم كما اضطروا في كون الذات مشتركة في أنها ذات إلى صفات نفتق بها كذلك يضطرونهم كون الصفات غير مختلفة في أنها صفات إلى فرض قسم ثالث يفتق بها ويتمادى الأمر إلى غير النهاية، ويتبين أنه إذالم يعلم الشيء لم يعلم به الشيء. وتبين عليهم أن الصفة مخبر عنها كما أن الذات مخبر عنها.

ومن هذا القليل جماعة أيضاً تحاشوا أن يقولوا أن الباري موجود أو معدوم، لكون^(٢) اللفظ على صيغة المفعول يقدسونه عن ذلك، وما بحسب اللفظ أمر سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف وجل الألفاظ المطلقة في وصفه تعالى بل كلها إنما المراد منها في حق الباري تعالى معاني تكون أعلى وأشرف مما وضعت الأسماء بأزائها فكما أن المراد من السمع والبصر الساتفين إطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناهما الوضعي، لتقدسه عن الجسمية والآلة، فكذا العلم والقدرة والوجود والإرادة معانيها في حقه تعالى أعلى وأشرف مما يفهم الجمهور، وليس لنا بد من وصفه وإطلاق لفظة من هذه الألفاظ المشتركة المعاني، مع التنبيه على أن صفاته صريح ذاته البعيدة عن المعنى الذي تتصوره من تلك اللفظة. هذه صفاته الحقيقية. وأما السلوب والاعتبارات فلا يبعد أن يراد من الألفاظ الموضوعية بأزائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوضعية العرفية.

وأما من احتج على عدم إطلاق لفظ الموجد فيه تعالى بأنه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب إلى مجرد التعطيل فإنه لا يصح حينئذ أن

(١) أي كالشيئية فنقول هو ثابت لكونه صفة، فإن منهوا اتصاف الشيء بالثبات فلا يمكن أن يقال له ممكن، فإن التزم ذلك فليس بممكن، وقد قال أنه ممكن بعين ما ذكره - س ر ه -.

(٢) وهو تعالى فعال مطلقاً أو لكون وجوده عين ذاته، والموجود معناه ذات له الوجود. والاول منقوض بالمعبود والمحمود ونحوهما. والثاني بكل الاسماء الحسنى. مع أنه قد ورد في الشرع إطلاق الموجد، مثل أنا جيك بأموجود في كل مكان لعنك تسمع ندائهم - س ر ه -.

يقال: إنه حقيقة أو ذات أو شيء من الأشياء وإلا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذات والشيء، فإذا لم تكن شيئاً يكون لا شيئاً لاستحالة الخروج عن السلب والإيجاب، وكذا الهوية والثبات والتقوم وأمثالها، فيسندُ باب معرفته وصفه بصفات جماله ونعمت كماله.

والعجب أن أشاء هؤلاء القوم، ممن يعدون عند الناس من أهل النظر. وهذا هو العذر في إيرادنا شيئاً من هوساتهم في هذا الكتاب، إذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات وردّها. وذكر صاحب الإشراق في كتاب المطالعات بعد ذكر ماثم وسوايه من شيئية الممدوم وإثبات الواسطة: ومن العجب أن الوجود عندهم يفيد الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم، فلا يفيد الفاعل وجود الوجود، مع أنه كان يعود الكلام إليه ولا يفيد إثباته فإنه كان ثابتاً في نفسه بإمكانه، فما أفاد الفاعل للماهيات شيئاً، فعضّوا العالم عن الصانع. قال: هؤلاء قوم نبغوا في ملة الإسلام و مالوا إلى الأمور العقلية وما كانت لهم أفكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الأمور الذوقية، ووقع بإيديهم مما اتهم جماعة في عهد بني أمية من كتب قوم أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة، فظن القوم أن كل اسم يوناني فهو اسم فيلسوف، فوجدوا فيها كلمات استحسوها وذهبوا إليها وفرعوها، رغبة في الفلسفة، وانتشرت في الأرض وهم فرجون بها، وتبعهم جماعة من المتأخرين وخالقوهم في بعض الأشياء. إلا أن كلهم إنما غلطوا بسبب ما سمعوا من أسامي يونانية لجماعة صنّفوا كتباً يتوهم أن فيها فلسفة وما كان فيها شيء منها، فقبلها متفهموهم وتبعهم فيها المتأخرون، وما خرجت الفلاسفة إلا بعد انتشار أقاويل عامة يونان و خطبائهم وقبول الناس لها.

فصل « ٩ »

في الوجود الرباطي

إطلاق الوجود^(١) الرباطي في صناعاتهم يكون على معنيين:

(١) عبارته رده في هذا الفصل لا يخلو عن اندماج، وسيأتي فصل آخر في معناه. تبين فيه حقيقة أمر الوجود الرباطي والرباطي، وتورد هناك ما يتضح به حقيقة الحال، وما يتفرع عليهما من الأصول الطلعية، فانتظر - ط.

أحدهما ما يقابل الوجود المحمولى وهو وجود الشيء نفسه المستعمل^(١) في مباحث المواد الثلاث وهو ما يقع رابطة في العمليات الإيجابية وراه النسبة الحكيمية الاتعادية التي هي تكون في جملة العقود . وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولى بالنوع أم لأم تحققه في الهليات البسيطة أم لا ، والعق هو ألا وفي الأول والثاني في الثاني والاتفاق^(٢) النوعي في طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا ينافي استخالف النوعي في معانيها^(٤) الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية ، كما سيتضح لك مزيد إيضاح . على أن الحق^(٥) أن الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ .

(١) صفة ما يقابل فالو جوب ومقابلاه كيفيات لهذا الوجود . وتلخيص المقام أن الوجود رابط ومحمولى ، والرباط هو نبوت الشيء للشيء . وهو مفاد كان الناقصة ، كقولنا البياض موجود في الجسم أو الجسم كائن أبيض أو يهدف الرابطة وتكون القضية ثنائية ، ففي جيبها وجود رابط غير مستقل بالمفهومية ، وهو الوجود لا في نفسه ، فهو معنى حر في لا يخبر عنه . وقولنا هذا من قبل قولنا من للابتداء وفي لا يخبر عنه ، أدلو أخبر عن هذا الوجود لزم الانقلاب .

ثم انه رابطة في العمليات الإيجابية ، وأما السواب فيها سلب الرباط ، كما سيتحقق أن الكيفيات في السواب أيضاً كيفيات للنسب الإيجابية والجهات متحدة ، وهو مفاد للنسبة العكسية فانها في كل العقود ، بخلاف هذا الوجود فانه في الوجبات غير الهليات البسيطة . وبسببه المصنف قد تبالاستاده في الاتفاق البين بالوجود الرابط صونا من اللفظ فقد جعل الحق اللاهجي في بعض كتبه وجود الاعراض رابطيا مفاد كان الناقصة ، فخلط بين الرابطين ، فلا تغفل . والمحمولى هو وجود الشيء في نفسه ومفاد كان التامة ، فاما أن يكون وجوده في نفسه لنفسه كوجود العقل أو الجسم ، واما لا لنفسه كوجود الاعراض ، وبسبب الثاني الرباطي والاول الوجود في نفسه . ثم الوجود في نفسه لنفسه ، اما أن يكون بنفسه كوجود الواجب ، واما أن يكون بغيره كثيره من الجواهر الغير العالة - س ر ه .

(٢) أي الاتفاق بحسب السخا ذلانوع للوجود وليس كلياً - س ر ه .

(٣) إشارة الى انهما واحد بحسب السخا والعقبة مختلف باعتبار ان الوجود المحمولى خارج عن المقولات رأساً بالذات ، و ما يقابله هو احدى المقولات العشرة أعنى مقولة الاضافة وهي من المقولات الثانية ، والمقولات الثانية لها نحو تحقق ضيف و بحسبه تكون من سنخ حقيقة الوجود المحمولى ، تأمل فانه لطيف دقيق - س ر ه .

(٤) أي الماهيات المنتزعة عن مراتب تنزلاتها بالذات - س ر ه .

(٥) فان الوجود الرابط حين كونه رابطاً لم يكن بهذا الاعتبار وجوداً ولا شيئاً من الاشياء ، فان اطلق عليه الوجود و حاله هذه ، فهو من اشتراك اللفظ قطعي

والثانى ما هو أحد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية، وليس معناه إلا تحقق الشيء في نفسه، ولكن على أن يكون في شيء^(٧) آخر أوله أو عنده، لا بأن يكون لذاته كفاي الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا، وجملة المفاتيح لا يندمجة في الفلسفة المشهورة فإن وجود المعلوم من حيث هو وجود المعلوم ووجوده بعينه للملة الفاعلية التامة عندنا وعندهم؛ لكننا نقول بأن لأجبة أخرى للمعلوم غير كونه مرتبطاً إلى جاعله التام يكون بتلك الأجبة موجوداً لنفسه لا لجاعله حتى يتغير الوجود ان ويختلف

هو هو الحق. ثم ان الفت اليه الفل و قصده بالحكم عليه أو به اغلب وجوده محمولاً كما هو شأن المعاني العرفية، حين كونها روابط والادوات ليس شيئاً من الاشياء المحصلة التامة، و اذا حادت منظوراً إليها معقولة بالقصد معكوما عليها أو بها انقلبت اسبة استقلالية، انقلاب الناقص الى التام والقوة الى الفعل، ففرق بين كون الشيء شيئاً او قوة على شيء، اذا القوة بياهي قوة ليست شيئاً من الاشياء أصلاً الا باعتبار آخر غير كونها قوة كما سيجيء. تحقيق ذلك من المصنف بعد عدة ورقات عند بيان كون المواد من المعاني العقلية - هـ - ر هـ.

(٦) اذ لو كان الاتفاق في معنى آخر للعمل عليه فيلزم الانقلاب. لعل مراده أنه لما كان بينهما غاية التباعد، كاد أن يكون كالشترك اللفظي كما مر نظيره في انصاف الماهية بالوجود والا كان خلاف التحقيق الذي عنده وأشار إليه هاهنا أيضاً بقوله في معانيها الذاتية، وأوضحناه غير مرة، كيف وهو قد حقق في هذا السفر، ان الانتزاعات والاضافات و اعدام الملكات لها حظوظ من الوجود، وقال: بهذا يدفع عار عظيم عن الحكماء في بعضهم عن المعقولات الثانية والاعراض النسبية، مع أن شأنهم البحث عن الاعيان الموجودة، فهو يقول: وجود الروابط والاضافات بنحو النسبية وان لم يوجد بنحو الطرفية النفسية والاستقلال، كيف ولولم تكن موجودة بهذا النحو؟ لم يكن فرق بين القضايا الصادقة والكاذبة كما لا يخفى، بل ولولم يكن هذا الوجود الرابطي الا في الذهن لكمي، اذ الوجود سنخ واحد وان كان ذهنيًا وخارجيًا، أو في غاية الشدة ونهاية الضعف، والاولي أن يقال: كلامه في تعاليف المفهومين. سـ
هما مفهومان وبماهما كالماليتين لذينك الوجودين الرابط والمعلوم، لأن الوجودين لأجبة اتفاق بينهما، إذ ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاتفاق، فهو وجود آخر بنحو النسبية يلحق الوجود الناعتى للبياض بعد تماميته، فانك أولا تنصدي لاثبات عينية البياض مثلا و انهن الطبايع الموجودة في العين، فتعقد عقداً هلياً بسيطاً، ثم بعد ما فرغت من ذلك تنصدي لان له وجوداً رابطاً للعلاج مثلا يلحق البياض بالنحو المذكور، أو يلحق وجود جسم العلاج، وهذا الاتفاق نارة بالمحول ونارة بالموضوع انما هو بالاعتبار - س - ر هـ.
(٧) كوجود السواد في الجسم؛ أو له، كوجود المعلول للملة؛ أو عنده، كوجود

النسبتان وهم لا يقولون به إذ المعلوم عندنا هو أنحاء الوجودات بالجمال الإبداعي ، وعندهم إم أنفس الماهيات كما في طريقة الرافيين أو انصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشايخ فإن هذا الوجود الرابطة ليس طباعه أن تبين تحقق الشيء في نفسه بالذات بل إنه أحد^(١) اعتباراته التي عليها إن كانت ، وأما الوجود الرابطة الذي هو إحدى الرابطين في الهلّة المركبة ، فنفس مفهومه يبين وجود الشيء في نفسه ، وفي قولنا البياض موجود في الجسم ، اعتباران: اعتبار تحقق البياض في نفسه وإن كان في الجسم ، وهو بذلك الاعتبار محمول للهل البسيطة ، والآخر إنه هو بعبء في الجسم ، وهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه ، وإن كان هو بعبء تحقق البياض في نفسه ماحوذا بهذه العينية ، وإما يصح أن يكون محمولاً في الهل المركبة ، ومفاده أنه حقيقة ناعية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم .

ثم وجود الشيء الناعية بعد أن يؤخذ على هذه الجهة يحفظ على نحوين : فإما ينسب إلى ذلك الشيء فيكون من أحواله ، وتارة إلى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض ، فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت . وعلى قياس ما تلوناه عليك يقع لفظ الوجود في نفسه أيضاً بالاشتراك العرفي على معنيين : أحدهما بإزاء الوجود الرابطة بالمعنى الأول ، ويعمّ مالهاته وهو الوجود في نفسه ولنفسه وما غيره كوجود الأعراض والصور وهو

المعلوم عند النفس كذا في الاتفاق المبين ، والمرض من هذا التقسيم الثلاثي الإشارة إلى موارد استعمال الوجود الرابطة وأنه غير مختص بالأعراض ، فإنه يستعمل في وجود الصور العالية في المواد ، وفي وجود المعلوم لليلة ، وفي وجود العقل الفعال للنفس ، وفي وجود الحق المتعال للعالم حيث يتكلم في الغايات ، فنحن إذ أن العندية مثل وجود العقل الفعال للنفس ، لا مثل وجود المدركات الجزئية للنفس ، لأن إدراك الجزئيات لما كان بالإنشاء فهو من قبيل وجود المعلوم المملة . وكون وجود الجواهر رابطة بل رابطة بالنسبة إلى وجود القيوم تعالى كما قال فقه لا ينافي كونه نفسياً بالنسبة إلى مادونها وفيما بين أنفسها . والحق أن رابطة كل الوجودات بالنسبة إلى وجود القيوم بذاته إضافة إشراقية ليست كرابطة النسب المقولية . والنسبة بين الرابطين كالنسبة بين الوجود الحقيقي والانتزاعي - سرده .

(١) وهي تحقق الشيء في نفسه من غير أن يكون نعتاً كوجود الجوهر ، ونعته على أن يكون نعتاً كوجود المرض بلا حظة النعته والنسبة ، أو هي أقسامه الثلاثة أعنى في نفسه فقط ، وفي نفسه ولنفسه ، ثم في نفسه ولنفسه وبنفسه كما مر - سرده .

الوجود في نفسه لانيته، والآخرياً زاءه الرابطي بالمعنى الأخير، وهو ما يختص بوجود الشيء نفسه ولا يكون للنوعات والأوصاف.

والحاصل أن الوجود الرابطي بالمعنى الأول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقلها على الاستقلال، وهو من المعاني الحرفية ويستحيل أن يسلم عنه ذلك الشأن، ويؤخذ معنى إسمياً بتوجيه الالتفات إليه فيصير الوجود المحمولي. نعم ربما يصح^(١) أن يؤخذ نسبياً غير رابطي. وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه، وإنما لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجاً عن ماهية موضوعه، فله صلوح أن يؤخذ بما هو هو، فيكون معنى إسمياً بخلاف الإضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه^(٢) الأقسام منآتية في العدم على وزان ما قيل في الوجود، وكثيراً ما يقع الخلط من اشتراك اللفظ، فلما اصطالح على الوجود الرابط لأول الرابطين، والرابطي الأخير، وبإزائهما الوجود المحمول لأول المعنيين، والوجود في نفسه للأخير، وكذا في باب^(٣) العدم يقع الصيانة عن الخلط.



(١) كما في التركيب التقيدي - سره.

(٢) هذا بحسب القصة البدوية، والا فيسجد. منه ره أن العدم لا يتحقق فيه الرابط - ط.

٩ (٣) لكن العدم الرابط هاهنا عدم الربط، فهو من باب إطلاق العملية والشرطة

و نحوها في الروالب - سره.

المنهج الثاني

في أصول^(١) الكيفيات ، وعناصر المقود ، وخواص كل منها ، وفيه فصول .

فصل « ١ »

في تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق والباطل .^(٢) إن من المعاني التي ترسم النفس بها ارتساماً أدلياً هو معنى الضرورة^(٣) واللاضرورة ، ولذا كالماتصدي بعض الناس أن يعرفها تعريفاً حقيقياً لفظياً تنسيبها عرفاً بما يتضمن دوراً ، فعرف الممتنع بأنه ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع ، وهذا دور ظاهر . وعرف فوأيضاً الواجب بأنه الذي يلزم من فرض عدمه محال ، والممكن بأنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال ، وهذا فاسد دلالاته . بعضهم من أن هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن . فإن المراد^(٤) منه الممكن العامي ، وما عرف بأنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاصي ، فلا يلزم الدور من هذا الوجه ، بل من أجل^(٥) أن من عرف الممتنع بما يجب أن لا يكون ، عرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دورياً . فهذه الأشياء يجب أن يؤخذ من الأمور البينة فإن الإنسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامتين ، مفهوماً أقدم من الضروري واللاضروري فإذا نسب الضرورة إلى الوجود يكون وجوباً ، وإذا نسبها إلى العدم يكون

(١) القوم و إن كثروها بالانقسام الى الضرورة الذاتية والازلية والوقفية و المنتشرة وغيرها من الجهات ، الا أن اصولها ثلاثة ، نه انها كيفيات للوجود الرابط أعني ثبوت الشيء للشيء ، ولهذا اردف مبحثه بمبحثها - سره .

(٢) هو الامكان والامتناع - سره .

(٣) أي ضرورة الوجود أو العدم فيشمل الوجوب والامتناع - سره .

(٤) و قد يجاب بأن الممكن الخاص عبارة عن امكانين عامين ، و ظاهر أن الامكان العام اذا كان معلوماً لم يحتج الامكان الخاص الى تعريف على حده بل يكفي فيه أن يقال : انه امكانان عامان ، فاحتياجه الى التعريف لاجل عدم معلومية الامكان العام ، فتعريفه بالمحال تعريف للامكان العام فإذا فرض تعريف المحال بالامكان العام كان دوراً قاتماً - سره .

(٥) وجه الفساد في تعريف الممكن ، أن المحال المأخوذ في تعريفه مجهول :

لان تعريفه دوري لتوقفه على معرفة الوجوب المتوقفة على معرفة الجبروت - سره .

امتناعاً، وإذ انبغى اللا ضرورة إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص .
على أن التعريفات المذكورة مشتملة على خلل آخر وهو أن مفهوم الواجب ليس^(١)
مابلزم من عدمه مع حال بل هو نفس عدمه مع حال، وليس لأجل معال آخر يلزم بل قد^(٢) لا يلزم
معال آخر أو لا يكون مابلزم أظهر ولا يبين من نفس فرض عدمه . وكذا الكلام في الممتنع
فإن المحال نفس الممتنع لا مابلزم من فرض وجوده فيكون تعريفاً للشيء بنفسه . و
على هذا السبيل معنى الإمكان بل جميع المفاهيم الشاملة المبسوط عنها في العلم
الكلّي كما تبينناك عليه سابقاً . وإن اشتهت أن تعرف شيئاً من هذه المعاني الثلاثة ،
فلتأخذ الواجب شيئاً بنفسه ، كيف وهو تأكد الوجود والوجود أجلى من العدم لأن
الوجود يعرف بذاته و العدم يعرف بالوجود بوجه ما ، ثم تعرف الإمكان بسلب
الوجود عن الطرفين ، والامتناع بإثبات الواجب على السلب .

ثم اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة ، نظروا
إلى حال الماهيات الكلية بالقياس إلى الوجود و العدم بحسب مفهومات الأقسام ، من
غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان ، فوجدوا أن لا مفهوم كلياً إلا وله الاتصاف بأحد
منها ، فحكموا أولاً بأن كل مفهوم بحسب ذاته إما أن يقتضي الوجود أو يقتضي العدم أو لا
يقتضي شيئاً منهم ما حصل الأقسام الثلاثة : الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته ، وأما
احتمال كون الشيء مقتضياً للوجود و العدم جميعاً فيرتفع بأدنى الالتفات . وهذا هو
المراد من كون الحصر في الثلاثة عقلياً ثم لما جاءوا إلى البرهان وجدوا أن احتمال
كون الماهية مقتضية لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلي ، وإن خرج من التقسيم

(١) والا صدق التعريف على العلول الاول ، فانه أيضاً مابلزم من عدمه مع حال
هو عدم الواجب تعالى ، ولكن نظره قدّه الى عدم حمله على المعرفة خاصة من غير
تعرض لعدم مانيته من دخول الغير - س ر ه .

(٢) كالذور فقد قال المحقق الخفري : انه اذا فرض عدم الواجب تعالى يكون
طبيعة وجوده موقوفة على طبيعة ايجاد ما وبالعكس ، فيلزم الدور . واعترض المصنف
عليه بأن الدور بين الطبيعتين لا ضير فيه ، وهل هو الا كشبهة البهية والدجاجة فلا يلزم
معال من عدمه . وان لزم لا يكون مابلزم أظهر وأبين من نفس عدمه ، لان اثبات معالية
هذا اللازم - كالتسلسل - دونه غرط الفتاد ، بخلاف معالية عدم الواجب تعالى فانه معال
بنفسه . فكما ان كل وجود لابد أن ينتهي الى وجود الواجب بالذات ، كذلك كل ممتنع
لا بد أن ينتهي الى منتهم بالذات هو عدمه تعالى - س ر ه .

في أول الأمر، فوضعوا أولاً معنى الواجب على ذلك الوجه، فإذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر لواجب الوجود كما سنذكر على وجه التصدير. وهذه عادتهم في بعض المواضيع لسهولة التعليم كما فعلوا من إنباتهم الوسائط العقلية والنفسية والطبائع الجسمية، ونسبة العلية والإفاضة والآثار إليها أولاً، ثقة بما يثبتوا في مقامه أن لا مؤثر في الوجود إلا الواجب وإنما ينسب العلية والتأثير إلى ما سواه من المبادي العقلية والنفسية والطبيعية من أجل أنها شرائط ومعدّات لفيض الواحد الحق وتكثّرات لجهات جوده ورحمته. ونحن أيضاً سالكوا هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة، حيث سلكتنا أولاً مسلك القوم في أدائل الأبحاث وأواسطها ثم نفرق عنهم فسي الغايات. ثلاثينوا الطبائع عما نحن بصدده في أول الأمر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقاً بهم، فكما أنهم غير ورام معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم، فكذلك نحن غير نا معنى الممكن في بعض ما سوى الواجب عما فهم الجمهور كما استقف^(١) عليه.

فالتقسيم الأقرب^(٢) إلى التحقيق ما يوجد في كتبهم أن كل موجود إذا لاحظته العقل من حيث هو موجود وجرد النظر إليه عما عداه، فلا يخلو إما أن يكون بحيث ينتزع من نفسه ذاته بذاته الموجودة بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه أم (١) من أن إمكان الوجودات الامكانية، هو افتقارها الذاتي الذي هو كونها أموراً تعلقية حيثيات ذاتها في نفسها. وهي عين التعاقبات والارتباطات لأنها أشياء لها التعلق والارتباط. والضرورة هي تأكد الوجود، والامتناع هو تأكد عدم، والإمكان هو سلب التأكدين، فهو أمر بين الأمرين ليس بتأكد الوجود ولا عدم، وهو أي الإمكان بهذا الاعتبار يقلل الشدة والضعف بحسب القرب والبعد من الطرفين وعندها - نده (٢) يرد عليه أولاً أن هذا التقسيم يفيد انقسام الوجود إلى واجب الوجود بالذات وغيره من الممكنات وجوداً وأما هي، فلا يبقى محل لتقسيم الواجب ثانياً إلى الواجب بالذات وبالفير وبالقياص إلى الفير وهو ظاهر.

وثانياً أن الراد بالوجود في المقسم لا بد أن يكون هو الإعم من الوجودات الوجود بنفس ذاته والهاية الموجودة بالوجود، ولا بد أن يكون المراد بانتزاع الوجود حيثئذ الحكم بالاستقلال بالموجودة بنفسه أو غيره، والا فلا انتزاع بمعنى وجدانه موجوداً ثابت في جميع الأقسام، ولا أقل في الوجود الواجب والوجود الامكاني، فإن الوجود عنهما جميعاً بناءً على التشكيك والواجب حيثئذ في تقرير التقسيم أن يقال أن كل موجود مستقل بالوجود عند العقل إما أن يستقل به بذاته أو غيره، والاول

لا يكون كذلك بل بفترفي هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراه نفس الذات والحقيقة كانتسابه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه أو غير ذلك فالأول هو مفهوم الواجب لذاته ، الحق الأول و نور الأنوار على لسان الإشراق والوحدة الحقيقية عند الفيثاغوريين ، وحقيقة الحقائق عند الصوفية والثاني لا يكون متمتعاً لذاته بعدما جعلنا المقسم الموجود فلنستطيع ممكننا سواء أكان ماهية أوانية إلا أن موجودية الماهيات بانضمام الوجود إليها ، انصباغها به ، وموجودية الوجودات بصدد رها عن الجاعل التام ، كوقوع الأضواء والأظلال على الهياكل والقوالب بل بتطوره بالأطوار الوجودية المنسوبة إلى الماهيات بنحو الانصاغ والانصاف والاستكمال ، وإلى القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول ، والتشعشع ، والاتماع ، والتجلي ، والفيض والرشح إلى غير ذلك مما يليق بتقدمه وغناه عما سواه فمصدق حمل مفهوم الموجود العام ومبدأ انتزاع هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته ، هو نفس ذاته بذاته ، بلا ملاحظة جهة أخرى واعتبار أمر آخر غير ذاته من الحشيات الانضمامية أو الانتزاعية التعليلية أو التقييدية وفي الممكن بواسطة حشية أخرى انضمامية اتحادية إذا أريد به الماهية أو ارتباطية تعلقية إذا أريد به نحو من الوجود وإذا سينكشف لك بنحو البرهان أن موجودية الممكن ليست إلا باتحاده مع حقيقة الوجود ، كما أشير إليه وأن مناط إمكان وجوده ليس إلا كون ذلك الوجود متعلقاً بالغير مفتقراً إليه ، ومناط الواجبية ليس إلا الوجود الفنى عما سواه ، فإمكان الماهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي هي ، وإمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعاقبة وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها ، فحقاقتها حقائق تعلقية ، وذواتها ذات لمدانة لاستقلالها ذاتاً ووجوداً بخلاف الماهيات الكلية فإنها وإن لم يكن لها ثبوت قبل

فهو الواجب والثاني هو الممكن . ويخرج من التقسيم حيث الوجود الرابط لعدم استقلاله بالوجود عنده مذهب ولومع انضمام متعلقه من الطرفين ، هذا وأخذ الوجود في المقسم على نحو يشمل الرابط وطرفيه جميعاً أشكال آخر على التقسيم ، ويمكن دفع هذا الإشكال عن التقسيم بتقرير آخر ، وهو أن يقال أن كل ما يصفه العقل بأنه موجود بنحو ما ، أمان به يكون متعلق الوجود بشيء أولاً الأول الممكن والثاني الواجب .

وقالنا أن التقسيم على هذا النحو يعود بالحقيقة إلى تقسيم الوجود إلى المستقل والرابط ، من غير أن يعالج به معنى الإمكان والوجود من جهة كونها مادتين للفضا بالترتبة ط .

الوجود، لأنّها أعيان متدوّرة بكنهها مادام وجوداتها ولوفي العقل، فإنّها مالم يتنور نور الوجود لا يمكن الإشارة العقلية إليها، لأنها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الأوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الأصليّ أولاً وأبداً، وليست حقائقها حقائقاً تعلّقيّة فيمكن الإشارة إليها والحكم عليها بأنّها هي هي وأنّها ليست إلا هي وأنّها لا موجودة ولا معدومة، ولا متقدّمة ولا متأخّرة، ولا مصدر ولا صادر ولا متعلّق ولا جاعل ولا مجعول.

وبالجملة ليست محكوماً عليها بحسب ذاتها ولوفي وقت وجودها المنسوبة إليها مجازاً عند العرفاء، ^(١) أبعد من النعوت إلاّ بأنّها هي هي لا غير، بخلاف الوجودات فإنّ حقائقها تعلّقيّة لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بأنّها هي هي إذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية، ومع هذا فإنّها عينيات صرفة بلا إبهام، ووجودات محصنة بالماهيات، وأنوار ساذجة بالظلمة، وهذا ما يحتاج تصويرها إلى ذهن لطيف ذكي في غابة الذكاء والدقة واللطافة، ولهذا قيل إنّ هذا طور ورأى طور العقل، لأن إدراكها يحتاج إلى فطرة مستأنفة وقرينة ثانية، فكما أنّ الماهيات ^(٢) الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصويرها بحدودها والاكتفاء بما هيانها إلاّ بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية، وكذلك لا يمكن اكتناء شيء من أنحاء الوجودات الفارقة للذوات إلاّ من سبيل الاكتناء، ماهو مقوم له من مبادئ الوجودية ومقوماته الفاعلية. ومن تعمّق تعمّقاً شديداً فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان أنّ الحد والبرهان متشابهان في الحدود، وأنّ الحد ^(٣) الأوسط في البرهان بعينه هو

(١) متعلّق بقوله محكوماً عليها - هـ ر هـ.

(٢) يعني أنّ الماهيات الكلية المركبة كالإنسان والعرس مع كونها أعياناً متصورة بكنهها، إذا قطع النظر عن مفهومها لم يبق، مع أنّها شيئاً وشيئاً مكيف في الوجودات، مع قطع النظر عن مفهومها الوجودي؛ والعارف أنّها شيئاً وربط شئها بالربط لا حكم له في نفسه - س ر هـ.

(٣) أيّ الملل الماخوذة فيه، لأن الوسط كما قال الشيخ ما يقرن بقولنا لانه وهو بعينه وشخصه هو الحد المتأخّر أي حقيقة الشئ، لأن الفصل هو الصورة، وشبهة الشئ، بصورته، كما قال الشيخ: صورة الشئ ماهيته التي هو بها هو. وهذه العبارات الثلاث متقاربة، وقد مرّ البيان المنطقي والالهي فتذكر. وأما البيان المناسب للذات الالهيّين كقول العلم أنّ الجواب عما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد، فهو أن علة الوجود القيد بالحدود

العدد المتأخر الذي هو الفصل (١) في العدد، وما ذكره المعلم الأول في انولوجيا أن الجواب عما هو ولم هو في كثير من الأشياء، واحد، بجداشارة لطيفة غامضة بل واضحة إلى صحة ما قلناه وبالجملة تجريد الممكن عن مقوماته بحسب الماهية أو الوجود ليس إلا من تعاملات النفس وتصرفاتها .

وقد تبين مما ذكر من معنى الإمكان والوجود أن ما حقه في نفس ذاته الإمكان والافتقار لا يصبح أن يقتضي وجود ذاته لاتاماً و لانقصاً ، ولاترجيح وجوده وعدمه سواء بلفاحدّ الوجوب أو لا ، فإذا تميز كون ذات الممكن مقتضياً لرجحان الوجود وأولويته رجحاناً متقدماً على وجوده وأولوية باعثة لتحقيقه ، إنا نشأ من الغفلة عن كون

كوجود زيد هو الفيض المقدس ، فان ظهوره منطوف في ظهوره ، كانظوا أنوار الكواكب تحت نور الشمس بوجه ، وحقيقته يضاها لانه تمامه ، وشيئة الشيء انما هي تمامه لا ينقصه ، ولهذا قال في اوائل كتابه البده والبعاد : اما عند المعتبرين من المشائين فيشبه ان يكون حسيّة فاعلية الفاعل لوجود شيء داخله في مصداق الحكم على ذلك الشيء بالوجود . وقال في بحث مراتب العقل النظري منه : اولئك تقول اذا كان كل هيولى اولي قوة محضة و امكاناً صرفاً و ابهاً محضة ، فما الفارق بين الهيوليات ، فانهم ذهبوا الى ان لكل واحدة من صور الافلاك الكلية هيولى خاصة ، سوى هيولى العناصر ، ثم اجاب بأن الفرق بين الهيوليات انما كان بعللها ، فان تحصلاتها بالعلل القريبة منها كالقول القالة بانضمام الصور الحالة ، وشركتها اياه في افادة المواد . ثم قال بعد كلام : ولك ان تقول بحسب التحليل من النظائر تحصل الشيء بالفاعل القريب تحصل بأمر خارج ، ولكن بحسب ان يتفطن بأن فاعل الشيء بمنزلة ذات الشيء بل اقرب منها الى ذاته ، فالتحصل بالفاعل ليس تحصلاً بأمر خارج عن قوام الشيء انتهى .

والحاصل انه كما ان تحصلات الصور بعينها تحصلات الهيوليات واختلافها عين اختلافها ، واذا قيل ما الهيولى في نفس الامر ، صبح ان يقال هي النار والهواء وغيرهما من الصور كما يقال الهيولى مع المتصل متصلة ، ومع المنفصل منفصلة ، ومع الماء ماء ، و مع الهواء هواء ، وهكذا و الصورة شريكة لعل الهيولى ، كذلك في كثير من الاشياء التي هي الوجودات الخاصة بالنسبة الى الفيض المقدس ، وعلى اصطلاح بعض العرفاء حيث يطلق المادة على الفيض و الوجود المنبسط ، كما يجيء في بحث العلّة والمعلول من هذا الكتاب ، كان شيئاً نحن فيه تحصل الصورة بالمادة بعكس الهيولى والصورة على اصطلاح الحكماء . ويجوز ان يراد بكثير من الاشياء المغايرات النورية ، حيث انها ليست لها الالة الوجود لتجردها عن المادة والصورة ، بقوامها بلة الوجود فليس لها ما هو الا هي ، ولا فرق بين ان يحمل لم هو فيها على اللية الفاعلية واللية الغائية لانها فيها واحد - سره . (١) والفعل هو الصورة وصورة الشيء ماهيته التي هو بها ما هو على ما قاله الشيخ فصار فاهو ولم هو واحداً حده .

الممكن في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلا محضا وليس له امتياز ولا تأثير ولا اقتضاء أصلا .
وأيضاً لو اقتضى ذات ممكن ما أولوية وجوده و رجحانه ، لزم الترجيح
من غير مرجح لأنّه لما لم يكن قبل وجوده تميز ولا تخصص ، فحيث اقتضى ممكن
متا أولوية وجوده وتخصّصه بدرجة من مراتب الوجود ، ولا يقتضي ممكن آخر
أولوية وجوده وتخصّصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شيء منهما عن الآخر لبطا لانهما
في تلك المرتبة ، يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصّص بلا مخصّص
وأشير إلى معنى الإمكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه : إذ الهلاك عبادة عن لا استحقاقية الوجود ، فاستثنى وجهه وهو
جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود ، وبهذه النعمة الروحانية قيل اهتزت نفس
النبي اهتزازاً علوياً لاسفلتاً ، حيث سمع قول لبيد .

ألا كل شيء ما خلا الله باطل و كل نعيم لامحالة زائل

وطرقت طرباً قدسيّاً لأحسيتاً ، وقال المہتمم إلا أن العيش عيش الآخرة

وأما الحق ^(١) فقد يعنى به الوجود في الأعيان مطلقاً ، فحقيقة كل شيء ونحو وجوده العيني ،
وقد يعنى به الوجود الدائم ، وقد يعنى به الواجب لذاته ، وقد يفهم عنه حال القول
والعقد من حيث مطابقتها لما هو واقع في الأعيان ، فيقال : هذا قول حق ، وهذا
اعتقاد حق ، وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق ، ^(٢) فهو الصادق باعتبار نسبته إلى
الامر ، وحق باعتبار نسبة الامر إليه وقد أخطأ ^(٣) من توهم أن الحقيقة عبارة
عن نسبة الامر في نفسه إلى القول أو العقد ، والصدق بينهما إلى الامر في نفسه ،
فإن الفرق بينهما بهذا الوجه فيها تعسف وأحق الأقاويل ما كان صدقه دائماً ،

(١) اى المذكور في اول الفصل فله اربعة معان : المرادف للوجود المطلق
بلى مطلق الوجود ، والوجود الدائم كوجود العقل ، والحق تعالى شأنه ومطابقة القول بالفتح
للواقع ، وكما مطابقة العقد الذى في القضايا المعقولة له - سره

(٢) و مرجعه الى ان الحق هو الوجود العيني ، وانما يتصف به القول بدعوى
ان مضمونه هو الوجود العيني ، واما الصدق فهو مطابقة القول للحدج على اى حال - ط

(٣) فيجمل زيد قائم اذا كان قائماً نسي الواقع ، صادقاً والواقع حقاً ، وهذه النصف
لانه يكون من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه اذ قلنا هذا القول حق - سره .

وأحقُّ من ذلك ما كان صدقاً أولياً ، وأول الأقاويل الحقّة الأولى التي إنكاره مبني كلِّ سفسطة هو القول بأنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب ، فإنّه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل ، وإنكاره إنكار لجميع المقدمات والنتائج ، وهذه ^(١) الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لمومه في كل موجود . ونفاة ^(٢) ما ذكره الشيخ في الشفاء لسبيل مقاييح السوفسطائية أن يسأل عنهم إنكم هل تعلمون أن إنكاركم حقّ أو باطل أو تشكّون ، فإن حكموا بعلمهم بشيء من هذه الأمور ، فقد اعترفوا بحقيّة اعتقادها سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقيقة في قولهم بإنكار القول الحقّ أو اعتقاد الطلّان أو الشك فيه ، فسقط إنكارهم الحقّ مطلقاً ، وإن قالوا : إننا شككنا ، فيقال لهم : هل تعلمون أنكم شككتهم أو أنكم أنكرتم ؟ وهل تعلمون من الأقاويل شيئاً معيناً ؟ فإن اعترفوا بأنهم شاكّون أو منكرون ، وأنهم يعلمون شيئاً معيناً من الأشياء ، فقد اعترفوا بعلم ما وحقّ ما ، وإن قالوا : إننا لانفهم شيئاً أبداً ، ولانفهم أنالانفهم ، ونشكّ في جميع الأشياء حتى في وجودنا وعدمنا ، ونشكّ في شكنا أيضاً ، وننكر الأشياء جميعاً حتى إنكارنا لها أيضاً ولعن هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين ، فسقط الاحتجاج بهم ، ولا يرجي منهم الا ستر شاد ، فليس علاجهم إلا أن يكتفوا بدخول النار إذا النار واللائتار واحد ، ويضربوا فإنّ الألم واللا ألم واحد .

ذنباً - قسمة المفهوم بحسب المواد الثلاث إلى الواجب والممكن والممتنع

(١) أي الاحقية في التصورات أنها هي الموجود به هي وجود ، فانه ابدى الديهيات واغناها عن التعريف فالتعريف ايضاً اوليتها باعتبار مسرده

(٢) انما تعرض قبل الغرض في المسائل لهذا اذا لم يبطّل منجهم لا يفيد البرهان شيئاً . ثم انه وان نشأ الا ان فيه بعد شيئاً ، لانه اذا كان معنى قوله او تشكّون انكم تعلمون شككم يجعل كلمة ان مخففة من المثلة ، فلا يلزمه قوله فيسأله وان قالوا اننا شككنا ، وايضاً يلزم التكرار مع قوله بفعل لهم هل تعلمون انكم شككتهم ، وان كان قوله او تشكّون مقابلاً لقوله هل تعلمون ، فلا يلزمه الامر بصيغة الجمع وايضاً لا يلزمه قوله او الشك فيه كسلاً يخفى لكن لا غبار عليه بان يجعل قوله وان قالوا اننا شككنا الخ متفرعاً على القائل المطوى لقوله هل تعلمون ، ان جعلنا او تشكّون مفعولاً وكأنه ان مخففة من المثلة او متفرعاً على قوله او تشكّون لجعله مقابلاً لتعلمون ، وشكاً آخراً مقدراً لتعلمون ، اذا لانكار بعد الشك غالباً فيدل عليه لفظ الإنكار ولا تكرر على أي حاله برين ، لان شككتهم وانكرتم من باب جعل التمسى نازلاً منزلة اللازم وفي الاول لم يكن كذلك - سرده .

قسمة حقيقية أوفي مرتبتها لأن احتمال ضرورة طرفي الوجود والعدم أو الإيجاب والسلب ساقط عن الاعتبار مع صحة القريحة وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس إلى أن محمول كان، فكل مفهوم إما أن يكون واجب الحيوانية أو ممتمتها أو ممكنتها، لكن حيثما يطلق الواجب وقسماء في العلم الكلي يتبادر الذهن إلى ما يكون بالقياس إلى الوجود، فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان، لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود.

وأما ماتوهمه بعض من أن هذه مقابلة لتلك بحسب المعنى وإلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها، فمندفع^(٢-١) بأن اللازم منه هو أن يكون الأربعة واجبة الزوجية لا واجبة^(٣) الوجود باختلاف^(٤) المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة. وبعض^(٥) أجلة أصحاب البحوث حيث لم يتفقه أن لازم الماهية كنبوت الزوجية للأربعة، إنما ينسب بالذات

(١) والأولى أن يقال انكم ان اردتم بقولكم واجبة لذوات الماهيات، سالت لللازمة و منسبا بطلان التالي، وان اردتم به واجبة لذوات اللازم منسبا لللازمة من رده.

(٢) الدافع بهذا هو السيد الشريف في حاشية الشرح القديم - هذه.

(٣) أي لأن الأربعة واجبة الوجود، و الظاهر أن يقال لا أن الزوجية واجبة الوجود، لكن لما استلزم وجوب الزوجية لذاتها وجوب الأربعة كذلك لكونها تحت لا تحتق بدون السموت وكيفاً مختصاً بالكم ولا سيما أنها لازمة لماهية الأربعة قال ما قال - من رده.

(٤) قال في الشواذق يعني أن كون المبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته، إنما هو باعتبار مسمى المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود، لا لأجل التفاوت في المعنى انتهى يعني أن صاحب الوقايف يريد أن الوجوب هنا غير منسب به وضع اللفظ للوجوب الذي هناك فيكون مشتركاً لفظياً - هذه.

(٥) هو الحق الدواني وحاصل ما أجاب عما ذكره المتوهم وهو صاحب الوقايف، أنه إنما يلزم كون الزوجية واجبة لضرورة ذاتها أن كان ملزوماً واجباً وليس فليس، وهذا بناءً على زعم هذا المحقق من أن لازم الماهية لازم كلا الوجوديين، وهذا غلط، لأن هذا صم القسنيين، والوحدة متبيرة في الإقسام، وحاصل رده أنه إن لازم الماهية لازم لنفسها بلا مسخلة وجودها، حتى لو جاز فثبت المدومات لكان لازماً لها بالظرفية في قولنا الأربعة زوج مدومات موجودة ظرفية بجهة، فلا يتوقف لزومها لعل وجود الأربعة، ولا على جاعل الأربعة توقفاً ذاتياً - من رده.

إلى نفس الماهية، ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل الماهية إلا بالعرض في الطبائع الإمكانية الغير المتحققة إلا بالجعل، ولا على وجودها إلا بالعرض أيضاً من جهة أنها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود، لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من الماهيات وحيثية الوجود لها على أن يكون القضية المعقودة لذلك الحكم وصفية، ظناً أن كون اللوازم واجبة لمزوماتها نظر إلى ذاتها إنما يتصور إذا كانت المزومات واجبة الوجود لذواتها إذ لولم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى ما يوجد لها. وظناً أن^(١) الضرورة في قولنا الأربعة زوج مادامت موجودة بالضرورة، ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود؛ ولم يتميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتية الأزلية كما في قولنا الله قادر، وحكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود أي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة أليس بين الضرورة بالشيء زمانية أو غيرها وبين الضرورة مادام الشيء كذلك، وبين الضرورة الأزلية السرمديّة الذاتية فرق محصل؟ فاتخذة سيلاً مستقيماً إلى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف، وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لابه مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدمة ولوازمها المتأخرة، والفارق هو التقدم والتأخر بنحو واحد منهما دو ما بحسب الذات والماهية، لا بحسب الطبع والعليّة المشهورية

فصل « ٢ »

في أن واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعاً وفي عدم العلاقة للزومية

(١) يعني هنا أمور ثلاثة الضرورة الأزلية والضرورة الذاتية في حال الوصف على سبيل

الظرفية البعثة والضرورة بشرط الوصف وهي المشروطة والوصفية، فاختلط ولم يميز بين الذاتية والمشروطة، حيث جعل ضرورة لوازم الماهيات مشروطة بوجودها وجاعل وجودها، مع أن قيد الوجود محمول على الظرفية البعثة، ولا بين الضرورة الأزلية والذاتية في حال الوجود، حيث قال أن كون اللوازم واجبة للمزوماتها نظر إلى ذاتها إنما يتصور الخ إذ كمي لم يقل بذلك فإن اللازم واجب للمزوم نظر إلى ذات المزوم ولا يلزم كون ذلك المزوم ضرورياً أزلياً، نعم لا بد أن يكون عقد القضية ضرورياً ذاتياً بحسب مسره.

بين^(١) واجبين لو فرضنا . كل مالا علة له في ذاته لا يجب بعلة ، لأنك قد علمت أن مناط كون الشيء واجباً بالذات هو كونه إذا نظر إليه من حيث ذاته بذاته ، مطابقاً للحكم عليه بأنه موجود ومحكياً عنه بذلك ، من غير حيثة أخرى انضمامية أو انتزاعية ، تقييدية^(٢) أو تعليلية ، فإن مصداق الحكم على الأشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار آخر مطلقاً وهو الضروري الأزلي الدائم ، وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة لكن مادام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت ، فالحيثة المذكورة تؤخذ على نحو الطريقة البحتة ، لأعلى تعليل الحكم أو تقييده به كقولنا الإنسان حيوان ، والإنسان إنسان ، ويقال له الضروري الذاتي ، وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثة تعليلية خارجة عن مصداق الحكم ، وقد يكون مع حيثة أخرى غير الذات تقييدية ، سواء أكانت سلبية كريد أعصى أو إضافية كالسماء فوقنا أو اعتبارية^(٣) كريد ممكن أو انضمامية كريد أبيض ، فصدق الموجودية على

(١) الحق أن المطلبين بديهان ، وما ذكره شبه عليهما ، ومن فروعهما مسئله بساطة الواجب تعالى حيث يقال : لو كان له اجزاء واجبات لم يؤد التركيب إلى الوحدة ، اذ بين الواجبات امكان بالقياس ولا علاقة حينئذ فكان كل واجباً على حدة بسيطاً هذا خلف ومن فروعهما عدم جريان التسلسل في الواجبات ، كما سيأتي في دليل الشيخ الاشراقي على ان ماهية الواجب انته من انه لو كان له ماهية كان لها امراد غير متناهية واجبة الوجود ، فلم يمكن ان يقال يلزم التسلسل لكانوها - س ر ه .

(٢) اذا هيء شيء بالعينة فذلك على ثلاثة أنواع : أحدها أن يكون الفرض من التقييد بيان الاطلاق عن جميع ماعاده ، وسمى هذا حيثة املاكية ، مثل ما يقال بالماهية من حيث هي حكمها كذا ، أي مع قطع النظر عن جميع ماعادها حكمه فسها كذا ، وفي الوقت التاسع من الالهيات الذي في فضه وابداعه تعالى ، جعل المصنف العينة الإطلاكية قسمين ، وادرجها في العينة التقييدية ، نظراً إلى ظاهر التقييد في التميز . وغيره ثلث القسم والثاني أن يكون الفرض من التقييد بيان علة الحكم للتقيد وسمى حينئذ تعليلية ، كأن يقال الانسان من حيث انه متممب ضاحك والثالث أن يكون الفرض من التقييد أخذ التقيد مع القيد مجموعين ، فيسمى حينئذ تقييدية ، كأن يقال الجسم من حيث أنه سطح أبيض ، فإذا قيل الاسود من حيث السواد قابض لنور البصر ، فالعينة تقييدية ، وإذا قيل من حيث صفة الصباغ قابض له فالعينة تعليلية - س ر ه .

(٣) هذا من قبيل ذكر العام بعد الخاص ، فالمراد به ماعاد الخاص ، اذ الثلاثة

الواجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية، إذ معنى كون الشيء واجباً لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أي معنى كان دابةً حيثية كانت غير نفس الذات، يصدق عليه مفهوم الوجود والموجودية فيحتمل أن نقول: إذا فرض كون تلك الذات مستندة في وجوديتها إلى علة موجبة خارجة عنها، لا يغلو إما أن يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها أدفرض ارتفاعها عنها أو قطع النظر عن ملاحظة تأثيره فيها ببقى كونه مطابقاً لصدق الوجود ومحكياً عنها بالموجودية أم لا يكون، فإن كان الأول فلا تأثير لا يجاب الغير لوجودها، لتساوى فرض وجوده وعدمه، واعتباره ولا اعتباره، وقد فرض كونه مؤثراً هذا خلف. وإن كان الثاني فلم يكن مافرض واجباً بالذات واجباً بالذات، فكلا الشئين من التالي مستحيل، وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المندم، فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل، فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته.

ومن هاهنا تبين أنه لا يصح أن يكون لواجب الوجود علاقة لزامية مع واجب وجود آخر لو فرضنا، إذ العلاقة العقلية إنما يتحقق بين أمور يكون بعضها علة موجبة لبعض آخر أو بين أمور تكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا واسطة أو بوسط. فإننا نعلم أن الأمور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط بغير وسط أو بوسط، يجوز عند العقل وجود بعضها منفكاً عن الآخر، فإذا فرضنا بين الواجبين المفروضين تلافزاً ذاتياً، تكافئاً عقلياً، يلزم معلولية أحدهما أو كلاهما، فيلزم إمكان شيء من الواجب، وهو ينافي الوجوب الذاتي هذا خلف.

اعتبارية والانتزاعية في مقابل الانضمامية، وتمثله بـ (ي) يمكن بناءً على كون الإمكان بمعنى تساوى الطرفين أو جواز الطرفين والا فالإمكان بمعنى سلب الضرورة بناسب العينية البلية، ونظيره عند قوله من غير حيثية أخرى انضمامية أو انتزاعية إلى مجرد في العينية، والا فالأولى تقديم التعليلية والتقييدية على الانضمامية والانتزاعية، كما فعل عند التفصيل بأن يقال من غير حيثية أخرى تعليلية أو تقييدية، انضمامية أو انتزاعية، سلبية أو إثباتية، إضافة أو غير إضافة بـ (د).

طريق آخر: لو كان بين الواجبين تلازم، لزوم اجتماع^(٢-١) وجودين معاً في ذات واحدة، والملازمة تظهر بأدنى تأمل، وكذا بطلان اللازم، فالذات الواجبية بما هي واجبة لا تعرض لها الوجوب بالقياس إلى ما لا يحتاج إليه، سواءً كان واجباً أو ممكناً^(٣) كما لا تعرض لها الوجوب بالغير. ولا يأتى^(٤) ملابغ مفهوم الواجبية عن أن يكون للواجب إمكان بالقياس إلى الغير وللغير إمكان بالقياس إليه، إلا إذا لوحظت بينهما علاقة العلية والمعلولية وارتباط الإيجابي والوجوبي، وشي من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت، فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لازمية بل مجرد صحابة اتفاقية، يثبت لكل منهما إمكان بالقياس إلى الآخر والمضافان للذات وجوب كل منهما مع الآخر، لا يكفي في تحققهما موضوعاً ما بل يفترقان^(٥) إلى ثالث جامع بينهما موقع الإضافة، كما فصل في كتاب البرهان حيث تبين فيه كيفية تحديد كل منهما وإنه يجب أن لا يؤخذ فيه المضاف الآخر

(١) وجود بالذات لوجوبه، ووجود بالغير لمكان التلازم - س. ر. ه.

(٢) معنى أن أحد الوجودين بالذات، والآخر بالغير لمكان التلازم - ن. ر. ه.

(٣) يكون معلولاً لواجب آخر، وأما الممكن المعلول لهذا الواجب فهو وإن لم

يفتض وجوده لكنه يستدعيه - س. ر. ه.

(٤) لأن الإمكان المتنافي للوجوب الذاتي هو الإمكان الذاتي، فلا يأتى نفس

مفهومه الإمكان بالقياس، نعم يأتى إذا تحقق بينهما تلازم وهو بين الواجبين معاً - س. ر. ه.

(٥) أعلم أنه قد يحصل التكرار في التعريف لاجل الضرورة مثل تعدد الإضافات

فإن كل واحد من المتضامين لمكان العلم به مع العلم بالآخر لتساويهما في المعرفة والجهالة مع وجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف، وجب أن يعرف بأيراد السبب الذي يفتضى كونهما متضافين، ليتحصلا بسبب ذلك ممافى العقل، ونخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما، ومثاله ما ذكره الشيخ في تعريف الأب: وهو أنه حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك الحيوان هو الأب، والآخر من نوعه هو الابن، لكنهما اخذاً عاردين عن الإضافة، وتولده من نطفته سبب كونهما متضافين، وقلنا من حيث هو كذلك تكرار للماضى، وهو ضرورى، لأنه الذى يضيف معنى الإضافة إلى الحيوان الذى هو الأب ويخص البيان المذكور به، لأن الأب إنما يكون مضافاً إلى الابن من هذه الجهة، فالتكرار مع كونه منهاً في الحدود، هنا واجب، واللا يمكن صدقه على انذات الوصوفة بالأبوة لأن جهة صفة الأبوة لكن المقصود تعدد الذات مع الصفة - س. ر. ه.

بل إنما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للإضافة بينهما .

فصل « ٣ »

فإن ^(١-٢) واجب الوجود إنتيته ماهيته

بمعنى أنه لأمائية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية ، بخلاف الممكن كالأبسان مثلا . فإن له ماهية هو الحيوان الناطق ، ووجوداً وهو كونه في الأعيان . وفيه وجوه .

الاول : لولم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته - كما سنبين - قابلاً وفعلاً . يسان للزوم أن وجوده لكونه عرضياً لأمائيته يكون معلولاً ، لأن كل عرضي معلول إما للمعرضه ، وإما لغيره فلو كان معلولاً لغيره يلزم إمكانه ، إذ المعلولية للغير ينافي الواجبية ، هذا خلف ، فإذا الماهية يكون قابلاً للوجود من حيث المعروضية ، فاعلا له من حيث الإقتضاء ، وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك إنشاء الله .

الثاني : لو كان وجوده زائداً عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة ^(٣) بما ذكره صاحب المباحث من أنه يفضي

(١) الاولى ماهيته انيته ، وإن كان الاول أيضاً بغيره . مفاداً لثاني ، خصوصاً بعد ما بينه بقوله بمعنى أنه لأمائية له الخ إلا أنه أنسب بمنهج الاشعري كما في الشواذق - سره .

(٢) هذا البحث لأمجبي عنه حتى على تقسيم المصنف له الموجود الى الواجب والسكن ، بانتزاع الوجود عن ذاته بذاته وانتزاعه ملاحظة غيره ، فإن الممكن على هذا التقسيم يمكن أن يكون موجوداً بالواسطة في الثبوت ، كالوجود الإمكانى أو بالواسطة في العروض كالماهية ، فالواجب موجود بذاته من غير واسطة خارجية أهم من الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض إلا أن الذى يشته نوع البراهين من وجود الواجب هو الموجود الذى لا واسطة في الثبوت لوجوده فتفى الواسطة في العروض فى مورد يحتاج الى هذا البحث وحتى يتم للواجب مصداق على هذا التقسيم - ط .

(٣) أى ينجل التالي تقدم الشيء بوجوده على وجوده ، ليكون بطلانه ضرورياً لما ذكره صاحب المباحث من التسلسل ليكون نظرياً ، وليس المراد انه من دون

إلى وجود الشيء مرتين وإلى التسلسل في الوجودات لأن الوجود المتقدم إن كان نفس الماهية ، فذاك وإن كان غير هاء عاد الكلام فيه وتسلسل وجه الزوم أن الوجود حينئذ يحتاج إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض فيكون ممكناً ضرورة احتياجه إلى الغير فيفتقر إلى علة هي الماهية لا غير ، لامتناع افتقار الواجب في وجوده إلى الغير ، وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة ، فيكون الماهية متقدمة على وجودها بوجودها .

الثالث لو كان زائداً يلزم إمكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة . بيان الملازمة أن الوجود إذا كان محتاجاً إلى غيره كان ممكناً ، وكان جائز الزوال نظراً إلى ذاته ، وإلا لكان واجباً لذاته مستقلاً في حقيقته غير متعلق بالماهية ، هذا خلف . وهاهنا بحث : وهو أن إمكان الشيء لذاته لا ينافي وجوبه للغير نظراً إلى ذات ذلك الغير . فإن أريد بإمكان زوال الوجود إمكان زواله نظراً إلى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم ، لكن لا يستلزم إمكان زواله نظراً إلى ذات المعروض لأن الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير ، والإيجاب ^(١) ينافي الاحتمال والإمكان الخاصي . وإن أريد بإمكان الزوال

الاستحالة في بطلان تقدم الشيء على نفسه بإذكروه ، وإن جرى لزوم التسلسل فيه ، لأنه على فرض جواز تقدم الشيء على نفسه تقدم على المتقدم لأن المتقدم نفسه ، والفرض جواز تقدم الشيء على نفسه ، ولم جراً . وأما قوله وجود الشيء مرتين فهو من باب الاكتفاء ، بالآقل ، وإنما قلنا ليس المراد ذلك ، إذ لا دلل لقوله لأن الوجود المتقدم إن كان نفس الماهية فذاك الخ في إبطال تقدم الشيء بوجوده على وجوده مطلقاً ، على أن بطلانه أظهر من بطلان التسلسل بمراتب ، كيف وهو أبده من بطلان الدور ، فكيف يسوغ جعل بطلان التسلسل دليلاً على بطلان تقدم الشيء على نفسه ، ويمكن جملة دليلاً على بطلان تقدم الشيء هنا ، وحينئذ لم يكن قوله إن كان نفس الماهية غير مناسب ، ويمكن التعميم أيضاً بأن يراد بالماهية مطلقها لا الماهية الواجبة فقط - سره .

(١) إن قلت كيف يكون الوجوب الذاتي وجوب ذلك الوجود بتلك الماهية الموجبة ، ولو كان بذات ذلك الوجود لم يكن قائماً بهايته هذا خلف . وأيضاً تلك الماهية لم تكن في مرتبة نفسها وجوداً وموجودة . قلت هذا معنى الوجوب الذاتي هندكم و أما عند القائل بالماهية له ، فمعنى الواجب بالذات الذات مقتضية لوجود ذاته بذاته بلا مدخلة الغير ، و عدم كون الوجود في مرتبة ذاته و ماهيته مذهبه ، و المصادرة باطلقة - سره .

ماهو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو ممنوع والسند ما مر
وحاصل ما ذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العمدة
من الوجوه الثلاثة: إنه لم لا يجوز أن يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي؟، فيقدمه
لألا للوجود بل بنفس ذاتها بذاتها، كما أن ذاتيات الماهية متقدمة عليها لألا للوجود
بل بالماهية، وكما أن الماهية علة للوُزْمِها بذاتها لألا للوجودها، وكما أن ماهية
المتكسر قابل للوجود مع أن تقدم القابل أيضاً ضروري.

ورده الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الإشارات، وتقدي التزويل
والمحصل: بأن الكلام فيما يكون علة لوجود أو موجود في الخارج، وبديهة العقل
حاضرة بوجوب تقدمها عليه بالوجود، فإنه مالم تلاحظ كون الشيء موجود امتنع
أن تلاحظه مبدءاً لوجوده مبدءاً له، بخلاف القابل للوجود، فإنه لا بد أن يلاحظه
العقل خالياً عن الوجود أي غير معتبر فيه الوجود، لئلا يلزم حصول الحاصل،
وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتناقضين، فإذا ذهبت الماهية من حيث هي هي وأما الذاتيات
بالتنسب إلى الماهية، والماهية بالنسبة إلى لوازمها، فلا يجب^(١) تقدمها إلا بالوجود
العقلي، لأن تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها، إنما هو بحسب العقل لا كالجسم
مع اليباض.

وهما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات
كلاماً بهذه العبارة: الوجود لا يجوز أن يكون معلول الماهية، لأن الوجود ليس
له حال غير أن يكون موجوداً، وعلة الموجود موجودة، وعلة المعدوم معدومة،
وعلة الشيء من حيث هو شيء، وماهية،^(٢) شيء، وماهية فليس إذا كان الشيء، فد

(١) والأولى أن يقال التقدم في هذه المواضع بالتجوهر اذ في مرتبة الماهية من
حيث هي التي هي مرتبة الخلو بعدم اعتبار الوجود لا اعتبار العدم، الجزء متقدم على
الكل، و الماهية على لازمها، ولا وجود حينئذ حتى يكون ما فيه التقدم، حتى لو كانت
الماهية متقدمة منفكة عن كافة الوجودات كما زعمه المعتزلة، لكان التقدم بحاله. فمابه التقدم
وما فيه كلاهما نفس التجوهر - سره.

(٢) عطف تفسيري للشيء، فالشيء هنا شبيهة بالماهية، كما في قولهم أقسام الشيء
معلومة الاسامي وأقسام الوجود مجهولة الاسامي، واحد معنى قولهم الشئبة مساوقة
للوجود، وحاصل كلام الشيخ اشتراط التنجيز بين العلة والمعلول - سره.

يكون من حيث هو ماهية ، علة ^(١) لبعض الأشياء ، يجب أن يكون علة لكل شيء . وكل ماهية لها لازم هو الوجود ، لا يجوز أن يكون لازمها معلولاً لها وقديماً ^(٢) هذا في الشفا وفي الإشارات .

وبالجملة : لا يجوز أن يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود إلا شيئاً حاصل الوجود ، ولو كانت ماهية سبباً للوجود لأنها ماهية لكان يجوز أن يكون يلزمها مع عدم لأن ما يلزم الماهية من حيث هي يلزمها كيف فرضت ، ولا يتوقف على حال وجودها . ومحال أن يكون ماهية علة لو عود شيء . ولم يعرض لها وجود ، فيكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود ، وإذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة ماهية فيتبعها ماهية المعلول . مثل أن المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين ، لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلهما موجوداً إلا وقد عرض للمثلث وجود ، فإن لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود . وليس يجوز أن يقال : الوجود ماهية ليس يعتبر معها الوجود ، كما يجوز أن يكون لكون الزوايا كقائمتين ماهية لا يعتبر معها الوجود ، فإن تلك الماهية في حال وجود المثلث تكون موجودة ، وفي حال عدمها تكون معدومة ، وما لم يوضع المثلث وجود لم يكن لتلك الماهية وجود ، فليس يمكن أن يقال : ماهية الأول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود ولا يجوز أن يقال : أنها وإن لم يوجد يكون للوجود عنها وجود . ولا يجوز أن يقال : إنها من حيث هي ماهية يلزمها ماهية الوجود ، ومن حيث يمرض لها وجود يلزمها وجود ماهية الوجود ، فإن ماهية الوجود لا يخلو عن أن تكون موجودة وليس كماهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائماً وجود مادامت ماهية بل هذه الماهية توجد بعد وجود المثلث ، وإن عدم المثلث عدمت هذه الماهية فإن قال ^(٣) قائل : وأيضاً فإن عفت

(١) كما هي الازمة لماهية الزوجية - سره .

(٢) يمكن أن يكون من كلام الشيخ ولا يحضرني نسخة الباحثات - سره .

(٣) أي أن قال بماهية المعتبر في العلة والمعلول من أنه وجد أن وجدت ، وعدم أن عدمت ،

معناه أنه جئت بلسان الماهية سبباً للوجود لأن ما يلزم الماهية يلزمها كيف فرضت ، فيجوز

أن يلزمها الوجود مرة لعدم كما مر - سره .

ماهية واجب الوجود عدم الوجود ، فيكون حينئذ ليست الماهية سبباً للوجود بل كونها موجودة سبب للوجود ، فيحتاج إذن أن تكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود ، وإلا لم يلزمها إلا عدم الوجود ، فتكون قبل اللازم الموجود موجودة ، فيكون قد عرض لها الوجود قبل أن يلزم عنها الوجود ، وهذا محال . فاحتفظ بهذا الكلام فإنه لم يوجد ^(١) نظيره في هذا المقام .

نقد وإشارة قد دريت أن نسبة الوجود إلى الماهية ليست كنسبة العرض إلى الموضوع ، بأن يكون للماهية كون ، ولوجودها كون آخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية وحصولها وما به تحصل ، فهي في حد نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء ، وإنما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود ، فالنسبة بينهما تعادية لاتعلقية والانحداد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل إما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل ، بماهما جنس وفصل ، لا بما هما ^(٢) مادة وصورة عقليتان ، فانصباغ الماهية بالوجود إنما هو بحسب العقل ، حيث يحلل الموجود إلى ماهية مبهمه ووجود حاصل لها ويصفها به كما مر ، فالمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمتحصل وخصوصاً للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به ، ولا تحصل له إلا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما أن المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له .

وأما تقدم الذاتيات بحسب الماهية على ما تألف منها وتقدم الماهية على لازمها ، فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتأثير .

(١) لأنه بملاوة تحقيقه لهذا المطلب الشامخ من أن الواجب حقيقة الوجود البعث ، في كلامه تبرعات بوجودية الوجود وأصله ، وهي المدة في هذا المطلب الشامخ وغيره من المطالب العالية - سره .

(٢) وذلك إذا أخذ الجنس والفصل بشرط لا ، والتركيب بين المادة والصورة و إن كان اتحاداً كإسبيعي . في موضعه انشاء الله تعالى ، إلا أنها شيان بالنظر إلى المادة متصلة بدون هذه الصورة أولاً فإذا قبلت الصورة اتعدتا بحيث لا تمايز بينهما . ثم الصورة قد تعبر مجردة تكون من موجودات عالم المثال أو ملحقة بالعقل فتحصل بدون المادة ولتحقيقه موضع آخر - سره .

فان قيل : فليكن تقدم الماهية بالقياس إلى وجودها من هذا القيل
 نقول : هذا فاسد ^(١) من وجوه : منها إنا قد بينا ^(٢) أن العلاقة بينهما اتحادية
 من دون تقدم أحدهما على الآخر في الواقع ، فإن الموجود في الحقيقة هو الوجود
 والماهية منتزعة عنه ومتحدة معه . ومن قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين
 على الماهية ، معناه أن الوجود هو الأصل في الصدور من الجاعل والتقرر في الأعيان
 لكونه نفس التقرر في الأعيان ، والماهية مفهومة منه متحدة معه ، فيكون فرعاً له
 بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتأثر ، إذ الماهيات غير مجعولة ولا متأثرة لا بالجعل
 البسيط ولا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه .

وبالجملة مالم يصدر الوجود الإمكانى عن الجاعل لم يكن هناك ماهية وإذا
 صدر الوجود تقررَّت الماهية ، لكن في مرتبة الوجود لاف مرتبة متأخرة ولا متقدمة ،
 إذ لا استقلال لها في الكون والحصول في الواقع .

ومنها أن لوازم الماهية أمور انتزاعية غير متأصلة وقد حققنا أن الوجود
 أمر حقيقي ، فكيف يكون من لوازم الماهية ، والتقدم والتأخر بين الماهية ولوازمها
 وإن كانا متحققين من دون مدخلة الوجود في شيء . منها لكن مع انسحاب حكم الوجود
 عليهما لا به لعدم انفكاكهما عن الوجود اللاتق بينهما فالماهية في مرتبة اقتضاها
 للازمها مخلوطة بالوجود ، وإن لم يكن اقتضاها بحسب الوجود ، فكيف يكون
 الوجود لازماً لها مع كونه في مرتبتها غير متأخر عنها .

توضيح وتنبية الشيء ، إما ماهية أو وجود إذ المراد بالماهية غير الوجود ،
 ولا محالة يكون أمراً يعرضه الكلية والإبهام فنقول : كل ماهو غير
 الوجود وإن أمكن أن يكون شيئاً لصفة ، ويكون صفته شيئاً لصفة أخرى ، لكن لا يمكن أن

(١) فان قلت المصنف يشبث تقدماً آخر في كثير من المواضع هو التقدم بالماهية والتقدم
 بالاحقية وبمجردها يشبث كلام السائل . قلت ذلك بتبعه القوم وبالنظر الجليل فافهم - سره -
 (٢) ما ذكره ، انما ينفي كون الوجود العيني من لوازم الماهية ، واما الموجود
 المحمول المأم فهو محمول على الماهية في أى مرتبة فرضت ، فالقول بكون الوجود
 من لوازم الماهية صحيح بالنسبة الى الوجود المحمول ، غير صحيح بالنسبة الى الوجود العيني
 الاصيل - ط -

يكون سبباً لوجوده ، فإنَّ السبب متقدم بالوجود ولا شيء من غير الوجود بمتقدم بالوجود على الوجود وهذا مما ينبه على أنَّ الواجب الوجود ليس غير الوجود فإنَّ الذي هو غير الوجود لا يكون سبباً لوجود ، فلا يكون سبباً لوجوده فلا يكون موجوداً بذاته ، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته .

وهم وإزاحة . ولكأن تقول ما ذكرت في غير الوجود فهو بعينه آت في الوجود فإنَّ الوجود لو كان سبباً لوجوده و كونه والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدماً بالوجود على وجوده وأنه محال . لكننا^(١) نجيبك بأننا لا نسلم أنه محال فإنَّ تقدم الوجود على موجوديته إنما هو بنفسه ، وهو الوجود ، وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة في عدم استحالة ذلك . ولزيادة الإيضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لأنَّ الإنسان مثلاً إما أن يكون موجوداً للإنسانية ولا أنه إنسان وإما موجود بسبب شيء آخر من خارج . لاسيما إلى الأول لأنَّ الإنسان إنما يكون^(٢) إنساناً إذا كان موجوداً ، فلو كان كونه موجوداً لأنه إنسان ، لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً ، فيكون الإنسان موجوداً قبل كونه موجوداً

(١) الحق في الجواب أن يقال ، وجود الوجود ليس عرضياً ليكون معللاً ، وإما ما ذكره من كون الوجود سبباً لموجوديته لكن بلا وجود ذاته ، فلا يدمع الاشكال فإن المراد بالموجودية إما حقيقة الوجودية ، فيلزم من تقدم الوجود عليها بنفسه تقدم الشيء على نفسه . وإما معناه الاعتباري فكما لا شبهة في عدم استحالة ذلك ، كذلك لا شبهة في عدم استحالة تقدم غير الوجود على الموجودية بهذا المعنى . اللهم إلا أن يراد بالوجود مرتبة الاحدية والكنز المصغى ، وبالموجودية مرتبة الظهور والعرفية والغنى المنبسط . وسأتي في بحث التقدم والتأخر أن هنا تقدماً آخر هو التقدم بالحق لكنه لا يناسب مذاق هذا القائل وهو صاحب انصاع كمات . ولو اريد بالوجود في قوله فهو بعينه آت في الوجود ، مفهومه وأنه أيضاً ماهية من الماهيات يحتاج إلى الوجود الحقيقي ، لم يكن أن يقال : تقدم ماهية الوجود على موجوديته بنفسه لأن ذلك المفهوم بالحق الأولي وجود لا غير - سره .

(٢) أنما يلزم المحال الذي ذكره لو كان قولنا الإنسان إنسان إذا كان موجوداً قضية مشروطة وليس كذلك ، فانه مأخوذ على سبيل الظرفية البحة لأن صدق الذات والذاتيات عليها إنما هو في حال الوجود لا بشرط الوجود ، كما مر وإلى هذه التذكيرات أشار قدس بقوله وفيه تأمل - سره .

و هو محال فية بي أن لا يكون الإنسان موجوداً إلا عن علة وينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون معلولاً لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود .
 فلو قيل : الوجود أيضاً كذلك لا يجوز أن يكون موجوداً لأنه وجود ، لأنه إنما يكون وجوداً لو كان موجوداً ، فيكون موجوداً ، لأنه موجود فيعود المحال فالجواب أن الوجود إنما يكون موجوداً لا بوجود آخر بل بنفسه ، فلا معنى لقولنا الوجود موجود لأنه موجود إلا أن الوجود موجود بنفسه ، فلا يلزم أن يكون الوجود موجوداً قبل كونه موجوداً بل اللازم أن الوجود مقدم بنفسه على نفس كونه موجوداً ولا محذور فيه .

فقد ظهر أن ماهو غير الوجود إنما يكون موجوداً بالوجود ، و الوجود موجود بنفسه ، كما أن الزماني يتقدم ويتأخر بحسب الزمان ، والزمان كذلك بنفسه ، وكما أن الأجسام يختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها ، وكما أن الأشياء يظهر بين يدي الحس بالنور ، والنور بنفسه لا بنور آخر ، هذا ما قرره به ن الحكماء وفيه تأمل .

الرابع ما أفاده صاحب التلويحات : وهو أن الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيته ، إن امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجوداً وإذا صار شيء منها موجوداً فالكلية له جزئيات أخرى معقولة غير متمتعة لما هياتها بل ممكنة إلى غير النهاية وقد علمت أن ما وقع من جزئيات كلية بقي الإمكان بعد وإذا كان هذا الواقع واجب الوجود ، وله ماهية وراء الوجود فهي إذا أخذت كلية أمكن وجود جزئي آخر لها لذاتها ، إذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجب الوجود متمتع الوجود باعتبار ماهيته ، وهذا محال غاية ما في الباب أن يتمتع بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكناً في نفسه فلا يكون واجباً لأن جزئيات الماهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة ، فإذا كان شيء من ماهياته ممكناً فصار الواجب أيضاً باعتبار ماهيته ممكناً ، وهذا محال فإذن إن كان في الوجود واجب ، فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين . فهو الوجود الصيرف البحت

الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم. هذا كلامه نور الله سره. وأرى أنه برهانين وتحقيق حسن، والإيراد عليه بأنه لم لا يجوز أن يفصل العقل أمراً موجوداً إلى وجود و معرض له يكون ذلك جزئياً شخصياً لا كلياً، وتخصيص إطلاق الماهية على الكلية لا ينفع، إذ المقصود أن الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب، متدفع بأن كلامه مبني^(١) على أن تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده، كما هو رأي أهل الحق المصرح به في كلام أبي نصر الفارابي فكل ما يفصله الذهن إلى معرض وعارض هو الوجود كان في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كلياً لامحالة، وكل ماله ماهية كلية نفس تصورها لا يأتى عن أن يكون له جزئيات غير ما وقع إلا لمانع خارج عن نفس ماهيته. فحاصل برهانه أنه لما كان الوجود والإمكان والامتناع، من لوازم الماهيات والذوات، إذاً المنظور إليه في تقسيم الشيء إلى الأمور الثلاثة حاله في نفسه مقيساً إلى الوجود، فلو كان المفروض واجباً معني غير نفس الوجود، يكون معنى كلياً له جزئيات بحسب العقل، فذلك الجزئيات إما أن يكون جميعها ممتنعة لذاتها أو واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها، والشقوق الثلاثة بأسرها باطلة، إذاً أول ينافي الوجود والوجود والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجود فيما يفرض واقعاً، وبطلان شقوق التالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو كون الواجب معنى غير الوجود فإذاً إن كان في الوجود واجب بالذات فليس إلا الوجود الصرف المتأكد المتشخص بنفسه لا يلحقه عموم ولا خصوص.

وما أشنع ما أورده عليه بعض الأعلام من أن دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع، ولم لا يجوز أن يكون لماهية كلية أفراد متعددة متناهية لا يمكن أن يتعدى عنها في الواقع، وإن جاز في التوهم الزيادة عليها، ولوسلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم حينئذ ممنوع ولوسلم أنه غير متناه بالمعنى الآخر، فغاية ما يلزم أن يكون الواجبات غير متناهية، فلقل أن يمنع بطلان هذا قائلاً إن دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتيب أمور غير متناهية

(١) أي يمكن تبني البرهان على منهج أهل الحق لا منهج الشيخ لأنه قائل باعتبارية

موجودة معاً ولزوم ترتب الواجبات غيريين ^(١) ولا ميتين .

لأننا نقول أما بطلان ما ذكره أولاً فإن كل ماهية بالنظر إلى ذاتها لا يقتضي شيئاً من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب أصلاً ، فإذا قطع النظر عن الأمور الخارجة عن نفس الماهية لا يأتى عند العقل عن أن يكون لها أفراد غير متناهية . وأما فساد ما ذكره ثانياً ونالاً فإن الكلام هاهنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عددياً أو لا يقفياً ، مترتباً أو متكافئاً حتى قيل إن بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في أنه إذا كان للواجب ماهية كلية يمكن أن يفرض لها جزئيات سوى ماهو الواقع إذ الماهية لما لم يكن من حيث هي إلا هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها ، فلا يأتى بالنظر إلى نفسها من حيث هي أن يكون لها أفراد غير واقعة ، ولما كان كل من الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات ، بمعنى أن لا معنى من المعاني في ذاته خارجاً عن أحد هذه المعاني فإذا وجب لذاته فرد من ماهية كلية كانت جميع أفرادها واجبة لذاتها ، وكذا امتنعت لو امتنع ، وأمكن لو أمكن .

فنقول تلك الأفراد المفروضة الغير الواقعة لم تكن واجبة لذاتها ، وإلا لما عدت ، ولا متمنعة وإلا لكان هذا الواقع أيضاً متمنعا هذا خلف لأننا نتكلم بعد أن نجزم بوجود الواجب لذاته ، ولا ممكنة وإلا لكان الواجب لذاته ممكناً لذاته هذا خلف أيضاً فثبت أنه لو كان الواجب تعالى ذا ماهية غير الإنسية لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلاث وهو محال .

شك وإزالة ولعلك تقول إنهم صرحوا بأن تشخيص العقول من لوازم ماهياتها بمعنى أن ماهية كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضي انحصار نوعه في شخصه ، فليكن ^(٢) الواجب ذاتاً ماهية يقتضي لذاتها الانحصار في واحد ، فكيف حكمت بأن

(١) بل خلافاً مبين اذ تبين أن الواجبين المفروضين بينهما إمكان بالقياس ، لا وجوب

بالقياس ولا بالغير - س و ه .

(٢) ان قلت : هذا ما يقوله د والإيراد عليه بأنه لم لا يجوز أن يفصل الخ ه قلت :

ما مر كان بحسب الاحتمال العقلي وما هاهنا بحسب أصولهم وإيضاً هاهنا تجوز كون الشخص من لوازم الماهية لا في المرتبة ، وفيما مر تجوز كونه في المرتبة - س و ه .

الماهية لا تقتضي شيئاً من مراتب التعيين

فاعلم أن كون تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه أن الماهية المطلقة تقتضي التعيين، فقد أشرنا إلى أن التعيين بمعنى ما به التعيين في الأسماء نفس وجودها الخاص، والوجود معاً لا يقتضيه الماهية كما عرفت بل الزمزم قد يراد منه عدم الانفكاك عن شيئين سواء أكان مع الاقتضاء أم لا وهو المراد من قولهم تعيين كل عقل لازم لماهيته وأما التعيين بمعنى المتعينة فهو أمر اعتباري عقلي لا بأس بكونه من لوازم الماهية بأي معنى كان، لأنه ليس أمراً مخصوصاً بتعيين به الشيء.

الوجه الخامس وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الإشراق، ويناسب مذهب (١) المشائين وهو أن الوجود ولو كان زائداً على ماهية الواجب ثم وفوقه (٢)

(١) حيث قالوا بجسبية الجوهر بمعنى ماهية إذا وجدت الخ. وأما الشيخ الإشراقي فقد قال في حكمة الإشراق: وأعلم أن الجوهرية أيضاً ليست في الاعيان أمراً زائداً على الجسمية بل جعل الشيء جسماً بينه وجعله جوهرأ إذا الجوهرية عدد نالست الاكمال ماهية الشيء. على وجه يستغني في قوامه عن المحل، والمشاؤون عرفوه بأنه الوجود لافى موضوع فتغنى الموضوع سلبى، والوجودية عرضية، الى اخر ما قال... سره.

(٢) هذا ممنوع ولا يمكن الزام الغافل بالماهية للواجب تعالى بذلك، اذ الماهية غير منحصرة في الناهية الجوهرية والعرضية بل كما انهم يقولون ان الوجود في الموضوع هو العرض والوجود ذو الناهية مسلوباً عنه الموضوع هو الجوهر والوجود لا مسمى الموضوع مطلقاً يصدق على الواجب تعالى، كذلك هذا القائل يقول: الماهية البسيطة الواجبة التي يقتضى وجودها ويلزمها الوجود، كإزيم الزوجية للاربعة هي الواجب والماهية الامكانية التي لا تقتضى الوجود هي الماهية الجوهرية والعرضية وان كان اقتضاها الماهية للزوجية باطلاً إلا أنه الوجه السابق، فلم يكن هذا وجهاً على حدة، نعم يمكن الاستدلال على المطلوب بالتركيب من وجه آخر بان يقال: لو كان للواجب تعالى ماهية سوى الوجود ولو كانت ماهية بسيطة نوعية، لكان زوجاً تركيبياً، والنال ياضل فالقدم مثله، بين التلازمة أن الواجب حيث مجموع الماهية والوجود، لا الماهية فقط، اذ المراد بها ماهى مقابلة للوجود فليست من حيث هي إلهي، فلا يمكن كونها بلا وجود حقيقة الواجب تعالى، ومو ظاهر، ولا من حيث كونها ملزمة للوجود بحيث يكون الوجود خارجياً، والحقيقة نفس الماهية الالامجودة واللامعدومة، مجموع الماهية والوجود حقيقة تعالى. وهذا لا يرتفع بجعل أحدهما لازماً والاخر مازوماً، كما أن التركيب لا يسلب عن الممكن جعل الوجود عارضا والماهية معروضة أو بالمكنس، ولا بجعل العرض حقيقياً أو تحليلياً، فلا يرد علينا ما أورده المصنف قده في الالبيات على

تحت مقولة الجوهر، فيحتاج إلى فصل مقوم فتركب ذاته وهو محال .

وأيضاً كل ما ضح^(١) على الفرد صَحَّ على الطبيعة من حيث هي ،

يقولهم كل عرضي معلل بأنه في غير المروض التحليلي ، وأن حجته مفالطة من باب الاستنباط بين عارض الماهية و عارض الوجود . لاناجملنا الحذور هو التركيب ، و هو يلزم بلا شبهة اذ كما أن حجية الوجودان و الفقدان متغايران كما اخذ في برهان كون بسيط الحقيقة كل الاشياء ، كذلك حجية لا يأتى عن الوجود و العدم و حجية يأتى من العدم ، و ان كان دليل القوم ايضاً صحيحاً ، اذ عند الاعتبار و التحليل الى الحيتين النفس الامريتين يحكم العقل بالمروض والتحليل ، والحكم بالتحليل في التحليل ايضاً باطل في الواجب تعالى عند العقل . واما بطلان التالي فلوجهين: الاول ان العقل الصحيح يحكم بأنه تعالى واحد احد بسيط فرد لا يجوز فيه شئ، وشئ ، فان عبرته بالوجود فهو وجود بلا ماهية أو بالتور فهو نور بلا ظلمة أو بالفعلية فهو فعلية بلا قوة ، وهكذا في غيرها من الاضراف القابلة التي يجوز في حقها . والثاني انه سيحجى ، كما ان الامكان مادة التركيب كذلك التركيب صورة الامكان ، كما أن كل ممكن زوج تركيبي كذلك كل زوج تركيبي ممكن ، اذ كل مركب محتاج والحاجة نفس الامكان أو مساوقة له أو معلولة له كما سيأتى

ولنا وجه آخر في اثبات هذه البنية العظمى و الوجهة الكبرى التي هي عندنا كالشمس في رابعة النهار - و ان قال امام المشككين في بعض كتبه أن علم الذات عليه عقدة الشك ، من ان الوجود عن ماهيته تعالى أوزاند عليها - وهو انه لو كان للواجب ايضاً ماهية لزم امكان تنقله للبشر ، و اللازم باطل عقلاً و انفاقاً ، فالملزوم مثله ، بيان الملازمة أن نسخ الماهية ممكن ، والتنقل والاكتناء اينما تحققت كما اشتهر أن التعريف للماهية وبالماهية ، وقد مر أن الكلام في الماهية المصطلعة التي هي غير الوجود وهي حجية لا تأتى عن الوجود و العدم ، ولولم تنقل بالفعل ، فلا أقل من امكان التنقل ، كما أن ماهية الانسان ممكنة التنقل و ان لم يعقلها العامى بالفعل و لو فرض ان الممكن لم يكن له ماهية ، لم يكن تنقله ايضاً ، اذ وجوده الخارجى لا يحصل في الذهن و الا لا قلب كما مر . و لهذا قالوا الجزئى لا يكون كائناً ولا مكتسباً فالجزئى الذى هو الوجود العيني المتشخص بذاته لا ينال الا بصريح العرفان والشاهدة الحضورية وهو ايضاً لا يتيسر بالنسبة الى حقيقة الوجود الا بالفتاء المحض والظن الصرف في نظر شهود العارف ، و ان كان في الواقع من وراء حجب او حجاب حتى في العقل الاول فواجب الوجود صرف الوجود الذى لا يمكن اكتناؤه

وجه آخر : لو كان له ماهية لم يكن محيطاً بكل التعينات لان خصوصية اية ماهية كانت لاتجاء مع خصوصيات الالهيات الاخر فلا بد ان يكون هو تعالى وجوداً يجامع كل التعينات ، وينسب على كل الماهيات - سره .

(١) وسره ان اللا بشرط ولا سيما القسم عين الفرد فصحة شئ . على الفرد عين الصحة على الطبيعة - سره .

وكل ما امتنع على الطبيعة امتنع على أفرادها. ولما لم يقل الإمكان على بعض الجواهر ضرورة، لما يشاهد من حدوث العنصرينات وزوالها، صَحَّ وقوع الإمكان على مقولتها لذاتها، فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجواهر للزم فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس، فلا يكون واجب الوجود بالذات هذا خلف فكل ماله ماهية زائدة على الوجود فهو إما جوهر أو عرض، والواجب ليس جوهرًا كما عرفت، ولا عرضًا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالى ماهية سوى الوجود.

شكوك وإزاحات. (١) قد أُدْعِيَ على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة ماهية، وجوه من الإيراد:

منها لو كان وجود الواجب مجرداً عن الماهية، فحصول هذا الوصف (٢) له إن كان لذاته لزم أن يكون كل وجود كذلك، لا متاع تخلف ممتضى الذات، فيأزم تعدد الواجب، وهو محال كما سيأتي؛ وإن كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه إلى غيره، ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير.

لا يقال: يكفي في التجرد عدم مائة تضي المقارنة.

لا نأقول: فإذن يحتاج إلى عدم ذلك المنة تضي.

واجب: بأن حصول هذا الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات عند المشائين، وبالتمامة والنقص أو الغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسرانيين، وهذات افادات عظيم جداً فإن حقيقة الوجود مالم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني التي هي غير الوجود، التي يعبر عنها بالماهيات والقصور والضعف من مراتب الإمكانيات والتنزلات، كما أن الظل من مراتب تنزلات النور إذ المعنى من الظل ليس أمراً وجودياً بل هو من مراتب قصورات النور، والقصور عديم، وكذلك تنزلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النور عند هؤلاء.

(١) بناء هذه الشبهة وأمثالها على اعتبارية الوجود، وكون الوجودات الخاصة حصصاً اعتبارية، وحينئذ يلزم كونها متحدة بالحقيقة، وبناء الجواب على أسالة الوجود، وكون الوجودات الخاصة حقائق عينية فافهم - نره.

(٢) أي التجرد عن الماهية - هره.

المعلماء من الحكماء الفيلسوفين ، و قصوداتها إنما تنشأ من خصوصيات هوياتها التي لا تزيد على حقيقتها المتفقة في أصل الوجود والنورية .

ومنها أن الواجب مبده للممكنات ، فلو كان^(١) وجوداً مجرداً فكونه مبداً للممكنات إن كان لذاته ، فيلزم أن يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستلزامه كون كل وجود ممكن ، علة لنفسه ولعلمه ، وإلا فإن كان هو الوجود مع قيد التجرد ، لزم تركيب المبداء الأول بل عدمه بضرورة أن أحد جزئيه وهو التجرد عدمي ، وإن كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبداء لكل وجود ، إلا أن الحكم تغلف عنه لفقدان شرط المبدئية وهو التجرد .

والجواب كما مر أن ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتاً وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشايخ أوتصلاً وغنى كما هو عند الأقدمين .

ومنها أن حقيقة الله لا يساوي حقيقة شيء من الأشياء لأن حقيقة ما سواه مقتضية للإمكان ، وحقيقته تعالى منافية للإمكان . واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملازمات ، على أن^(٢) وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجوداً ، ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر غير ذاته^(٣) بل ذاته مجرد الوجود ، فيكون جميع الوجودات الممكنات متساوية في تمام الحقيقة لذاته .

(١) لا يقال يمكن جريان ذلك في صورة عدم التجرد بل مفسدة الشئ الثالث على هذا إذا دل على الوجود بشرط عدم التجرد مبداءً لزم أن يكون كل وجود كذلك لأن الشرط متحقق ، لا نأقول لا يجعل الاستدلال الوجود مع الماهية مطلقاً مقتضية للتجرد حتى يقال المقتضى هو وجود في الممكن بل مع الماهية الواجبة أي بشرطها فافهم - سره .
(٢) أي مع أن ، وبعبارة أخرى قياس على ترتيب الشكل الثاني هكذا : حقيقة الواجب تعالى لا يساوي حقيقة شيء ما ووجوده يساوي حقيقة شيء ما ، وهو وجودها فحقيقته غير وجوده - سره .

(٣) ذلك لأن المفروض أنه عين الوجود فقط ، فيلزم أن يكون حقيقته مشاركة لصفة الممكنات ، تعالى عنه . ثم إن ضمير غير ذاته يرجع إلى الوجود لا إلى الواجب كما لا يخفى سره .

واجب^(١) بأن وجوده ممكنان ليس نفس ماهياتها ولا جزء منها بل عارض لها .

وهذا الجواب ضعيف لأن عروض الوجودات للممكنات لا ينافي مشاركة الواجب إياها في معنى الوجود .

وأيضاً كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات في اللوازم ، كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم ، لأن وجوده يقتضي التجرد والوجوب ، ووجودات الممكنات تقتضي الإمكان والقيام بالغير ، فإن صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب أن يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية . وهو خلاف مذهبوا إليه

فالحق في الجواب على طريقة المشائين أن يقال إن وجود الواجب لا يساوي وجودات الممكنات في حقيقة الوجود بل يشاركها في مفهوم الموجودية العامة التي هي من المعقولات الثانية ، وهذا المفهوم وإن كان معنى واحداً لكنه لازم خارجي واتحاد اللازم لا ينافي اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة .

ومنها إن الواجب إن كان نفس الكون في الأعيان أعني الوجود^(٢) المطلق

(١) قد سلم المشاركة لكن قال الامتياز حاصل بأن الوجود هنا عارض ، وحاصل التضعيف ان المشاركة لم تنف وهي مناط الإشكال وان تسليم المشاركة فاسد لأن وجوده ملزوم الوجوب ووجودها ملزوم الامكان فيختلف اللزمان وكذا الملزومان ، فالساواة المأخوذة في الكبرى باطلة ، وظهر ان قوله . أيضاً الخ من تنمة التضعيف والاولي ان يجعل هذا جواباً آخر لامن تنمة التضعيف ، وحاصله ان اختلاف اللوازم ليسو كان سبباً لاختلاف الملزومات فلوازم الوجودات مختلفة ففى الجواب على طريقة المشائين نختار كذا ، وعلى طريقة الاقدمين نختار كذا فتملى سرده .

(٢) ان له اطلاقات:

احدها الوجود المطلق المجرد عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق وثانيها الوجود الانبساطي المعبر عنه بالنفس الرحمانى ، والفيض الممدى . ومرتبة كنى ، والرحمة الواسعة ، وبرزخ البرازخ ، والازل الثانى الظلى ، والحقيقة المحدية المطلقة ، والحق المخلوق به . والماء الذى به حيوة كل شىء ، ومقام وادنى . ومن هذه الالفاظ يطلق على مقام الواحدية . وله الالفب اخرى . وثالثها المفهوم المطلق الانتزاعى . فان اراد الاولين فلا تعدد ، وان اراد الاخر فلا تنزاع في ذاته

لزم تعدد الواجب ، ضرورة أن وجود الجوهر غير وجود العرض وإن كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركيب الواجب من الوجود والتجرد ، مع أنه عديم لا يصلح أن يكون جزءاً للواجب ، أو بشرط التجرد لزم أن لا يكون الواجب واجباً لذاته. وإن كان غير الكون في الأعيان فإن كان بدون الكون فمحال ضرورة أنه لا يعقل الوجود بدون الكون وإن كان مع الكون فإما أن يكون الكون داخلاً فيه وهو محال ضرورة امتناع تركيب الواجب . أو خارجاً عنه وهو المطلوب لأن معناه زيادة الوجود على ماهو حقيقة الواجب .

وبوجه آخر ^(١) إننا لا نشك في أن معنى الوجود، الكون والتحقق. فالوجود الخاص إيماناً يشتمل على معنى الكون والثبوت أولاً فإن لم يشتمل فليس بوجود قطعاً إذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء إلا كونه وتحققه ، وإن اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتياً له ، فهو إما أن يكون جزء الواجب أو نفسه وإيماً كان يلزم أن يكون له ماهية كلية وإنه محال .

والجواب أما عن الأول فإن الواجب نفس ^(٢) الوجود الخاص المخالف لساير الوجودات لأنه متقدم قاهر بالذات عليها غني بالذات عنها مؤثر بالذات فيها ، ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو أمر عقلي كالشيئية ونظائرها عليه كما مر ، لكن موجودة الواجب بمعنى ماهية الوجود ليست أمراً وراء نفس ذاته ، كما صرح به الشيخ في كتاب المباحثات من أن ماهية الحق موجودة لا بوجود يلحقه أي من خارج وليس كالإنسانية التي هي موجودة ، بأن لها وجوداً خارجاً عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس ، وهو نفس الواجبية ، وهي معنى بسيط ^(٣) وإن كان المعبر به

(١) الفرق بينه وبين سابقه أن المراد بالكون في الأعيان في السابق مفهومه ، ولكن من حيث التحقق ، وبغير الكون شيئية الماهية ، وفي هذا الوجه أيضاً المراد بالكون ذلك المفهوم بما هو مفهوم ، إلا أن المراد بغيره الوجود الخاص الحقيقي سره .

(٢) أي ليس نفس الكون في الأعيان ولا هو مع قيد التجرد ولا بشرط التجرد بل هو الكون بشرط لا هـ وهـ .

(٣) وهو ناكداً للوجوب هـ وهـ .

عنه بلفظ مركب .^(١) أو إن كان^(٢) له وجود مشترك فيكون ذلك لازماً حتى يجب له . أو يؤخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازماً لا يرفع دائماً ، وهو له من وجود الحق لكونه موجوداً . أو جعل^(٣) أنه موجود في أصله وماهيته فسأل سؤال التضييف هل هو ذو وجود أم لا فسموح بأن له وجوداً أي بالمعنى العام على أنه لازم . أو نقش وقيل ليس هو بموجود على أن وجوده صفة لشيء هي فيه . واختار في التعليقات الشق الثاني حيث قال : إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز ، معناه أنه بحث وجوده وصحفه^(٤) بأنه يجب وجوده ، وهو سهو .

والحاصل إن حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم ، بأن الحصة من الوجود في الأعيان زائدة على الوجود المجرد المعده للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائداً على حقيقته ، وبأنه يستلزم كون الواجب موجوداً بوجودين ، مع أنه للأولوية لأحدهما بالعارضية والآخر بالمعروضية إذ لا نزاع

(١) ويقول وجود واجب - هـ .

(٢) يعني أن وجوده تعالى عين ماهيته ، فهو نفس الوجود وعين الواجبة إلا أن يراد الوجود العام والوجوب الذي هو كيف النسبة ، فيجوز حينئذ أن يقال هو تعالى ذات أي وجود حقيقي له الوجود المأمور ذات يجب له الوجود العام . أي يستحق حمله وكلمة «أو» بمعنى إلا لكن المشهور أن مورد هاضمة المضارع المنصوب بأن المقدرة أو عطف على مضمون السابق والمنفصلة لمنع الغلو أي إما أن يراد وجوده الخاص الحقيقي فهو نفس الوجود والوجوب ، وإما أن يعتبر الوجود البدهي المشترك فيه العام فكذلكذا ، وعلى أي تقدير فقوله أو أن كان الخ ناظر إلى قوله وهو نفس الواجبة ، وقوله «أو يؤخذ الخ ناظر إلى قوله نفس الوجود» - سـ .

(٣) يعني أن حقيقته أنه موجود بحيث يسأل عن تكرير الوجود ونحن نتسامح ونقول له وجود أي بالمعنى العام .

وجه التسامح أن مراد السائل هو حقيقة الوجود فنعمل كلامه على خلاف مراده أو نناقش ونقول ليس بنى وجود لكن الوجود الزائد . وفي التعليقات اختيار هذا الشق - سـ .

(٤) يعني أن القدماء من الراسخين في الحكمة كانوا يبررون عن الواجب تعالى بقولهم بحث وجود والتأخرون للتشابه الغنى صحفه إلى قولهم يجب وجوده ، بازدياد الهاء لتنجيم اللفظ لظنهم أن الضمير المضاف اليه سقط من النسخ ، إلا أنهم غلطوا وسهوا في التصحيح والتعريف - سـ .

لأحد في زياد مفهوم الكون العام وحده التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما، لا ماصدق عليه هو من الوجودات المتخالة، إنما النزاع في الوجود الخاص هل هو عين حقيقة الواجب أم زائد عليه، فإن ^(١) وقع في كلامهم أن الوجود المشتركين في الواجب زائد في الممكن كان معناه أن مصادق حمله و مطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته، ^(٢) و في الممكنات ليس كذلك. وأما عن الوجه الآخر فإن الوجود ليس بكلي، وإن كان مطلقاً ^(٣) مشتركاً. فتأمل في هذا المقام فإنك لو عرفت ^(٤) هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين في العلم.

ومنها أن الوجود معلوم بالضرورة، وحقيقة الواجب غير معلومة، وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة.

واجب عنه في المشهور أن المعلوم هو الوجود المطلق المقارن للخاص الذي هو نفس حقيقة الواجب.

^(٥) أما أن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحسولي، وري فهذا لمعة اشراقية مما لا خلاف فيه لا حتم الحكماء والعرفاء، وقد أقيم عليه البرهان. كيف وحقيقته ليست إلا نحو وجوده العيني الخاص به، وليس الوجود الخاص للشيء.

(١) كما وقع في كلام صاحب حكمة العين حيث اثبت أولاً ان مفهوم الوجود مشترك ثم قال: وهو عين في الواجب، زايد في الممكن - س ر ه.

(٢) من غير حشوة أخرى انضمامية أو انتزاعية. تقييده اوتعليلية - هـ.

(٣) إطلاق حقيقة الوجود انبساط نوره على هياكل الاشياء، وانبساط رحمة التي وسعت كل شيء، واحاطته التي لا يبقى معها شيء، (غير تش غير در جهان نگذاشت) - ح ر ه.

(٤) أي كون الوجود ليس بكلي مع كونه مطلقاً كلياً في التحقق أعني محيطاً بحيث لا ثاني له في الوجود، منبسطاً على الماهيات كضوء الشمس، فانه مع كونه شخصياً مبسطاً على الشخصيات، والكليات في الوجود معناها الاحاطة، وقد يطلق الكلي بهذا المعنى في كلامهم كقولهم الفلك الكلي مع كونه شخصياً أو المراد عرفان كون الوجود ليس بكلي مع كونه مشتركاً كما بينا ان كون الوجود الحقيقي مشتركاً انه من حيث ان ما به الامتياز به عين ما به الاشتراك مشترك فيه ومن حيث العكس مشترك فتذكر س ر ه.

(٥) إشارة الى تحقيق والى جواب آخر يمنع الكبرى كما ان الجواب المشهود منع الصغرى - س ر ه.

متعدداً^(۱) بخلاف الماهية ، فإنها أمر مبهم لا يأتي تعدداً أثناء الوجود لها ، والعالم بالشيء ليس إلاّ نوعاً من أنواع وجود ذلك الشيء للذات المجردة . وأساساً أنّ حقيقته غير معلومة لأحد علماً اكتسابياً ، وإحاطياً عقلياً أو حسبياً . فإنّ أيضاً حق لا يعتريه شبهة إذ ليس للقوى العقلية أو الحسية التسلط عليه بالإحاطة والاكتناء ، فإنّ الظاهريّة والتسلط ، للعلّة بالقياس إلى المعاول ، والمعملول إنّما هو شأن من شئون علته ، وله حصول تامّ عندها ، وليس لها حصول تامّ عنده . وإنما أنّ ذاته لا يكون مشهوداً لأحد من الممكنات أصلاً ، فليس كذلك بل لكلّ منها أن يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات والأحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أنّ يلاحظ المفيض ، فكلّ منها ينال من تجلّي ذاته بقدر وعائه الوجودي ،^(۲) ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الإحاطة به ، لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للانعدام والقوى والمواد ، لا المنع وبخل من قبله تعالى فإنّه لعظمته وسعة رحمته ، وشدة نوره النافذ ، وعدم تناهيه أقرب إلى كلّ أحد من كلّ أحد غيره ، كما أشار إليه في كتابه المجيد بقوله : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » وقوله : « وإذا سئلك عبادي عني فإني قريب » فهو سبحانه في العلو الأعلى من جهة كماله الأقصى والدنو الأدنى من جهة سعة رحمته ، فهو العالي في دنوه ، والداني في علوه ، وإليه أشير في الرواية عن النبي ﷺ « لو دليتم بالأرض السفلى لهبطتم على الله تعالى »^(۳) قال يعقوب بن إسحاق الكندي : إذا كانت العلّة الأولى متصلة بنا لفرضه علينا ، وكنا غير متصلين به إلاّ من جهته ، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أنّ يلاحظ المفيض ، فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنّها أنزدر

(۱) فلا يتصور له وجود ذهني لانه في كل مرتبة عين الوجودية الخاصة والانتقال

محال - نزه

(۲) كما في التنزيل « انزل من السماء ماء فالت اودية بقدرها » .

بر دآب زين بحر فيروزه ای
نه بيند دزدو يا بجز آب خویش

بگنجایش خویش هر کوزه ای
نداند کس از هستی خویش

۰ ۰ ۰

(۳) وفي نسخة لو ادليتم بحبل الى الارض السفلى لهبطتم على الله تعالى .

وأفرواً شد استغراقاً وقال المحقق الشهرروري في الشجرة الإليية : الواجب لذاته أجمل الأشياء وأكملها، لأن كل جمال وكمال رشح وظل وفيض من جماله وكماله ،وله الجلال الأرفع والنور الأقبر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره ، والحكماء المتألهون العارفون به يشهدونه ، لا بالكنه لأن شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذاتنا المجتردة النورية بينما عن مشاهدته بالكنه ، كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها أبصارنا اكتناهاها، لأن شدة نوريتها حاجبها ، ونحن نعرف الحق الأول ونشاهده لكن لا نحيط به علماً كما ورد في الوحي الالهي : « ولا يحيطون به علماً » وعت الوجوه للحي القيوم .

واعلم أن معنى كون شدة النورية العقلية أد الحسية حاجباً للعقل أو الحس من الإدراك يرجع إلى قصور شيء منهما ، فتوره عن نيل مطلوبه والاكتناه به ، فإن الحجاب عديمي حقيقة الواجب صرف الوجود وعض النورية ، بلا مصحوبة شيء من الأعدام والظلمات والنقائص والآفات .

فان قيل : إذا جازت كون ذاته معلوماً بالحضور الإشراقي للموس المتألهة ، ولا شك أن المشهود بالشهود ^(١) الوجودي ليس إلا نفس حقيقته البسيطة لأجهاً من وجوهه ، فكيف لا يكون معلوماً بالكنه . والمشهود ليس إلا نفس حقيقته الصرفة لا غير .

قلنا : لا يمكن للمعاملات مشاهدة ذاته إلا من وراء حجاب أو حجب حتى المعلوم الأول فهو أيضاً لا يشاهد ذاته إلا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته ، فيكون شهود الحق الأول له من جهة شهود ذاته ، وبحسب وعائه الوجودي لا يحسب ما هو المشهود وهذا لا ينافي الغناء الذي أدعوه ، فإنه إنما يحصل بترك الالتفات إلى الذات ، والإقبال بكليية الذات إلى الحق ، فلا يزال العالم في حجاب تعينته وإنيته عن إدراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه ، بحيث لم يصرمائعاً عن الشهود ولم يبق له حكم ، وإن

(١) أي المشاهدة بالوجود لما عرفت من أنه لا يلاحظه ممكن الابعين وجوده

أمكن أن يرتفع تعيينه عن نظر شهوده ، لكن يكون ^(١) حكمه باقياً كما قال
العلاج ^(٢)

يبنى وينك انى ينازعنى فارفع باطفاك انى من البين

حكمة عرشية أعلم يا أخا الحقيقة أيدك الله بروح منه إن العام كالجهل قد يكون
بسيطاً وهو عبارة عن إدراك شيء مع الذهول عن ذلك الإدراك وعن
التصديق بأن المدرك ما ذاء وقد يكون مركباً وهو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا
الإدراك وبأن المدرك هو ذلك الشيء . إذا تمهد هذا فنقول : إن إدراك الحق
تعانى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد في أصل نظارته ، لأن المدرك بالذات
من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الإدراك ، وتاخيصة عن الزوائد على ما
يستفاد من تحقيقات المحققين من المشائين كما سيقرر ^(٣) سمعك ، ليس إلا نحو
وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الإدراك حسياً أو خيالياً أو عقلياً ، وسواء كان
حضورياً أو حصولياً . وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرباء ، والمتألمين من الحكماء

(١) كما إذا استفرقت في مشاهدة وجهك في السرات ، و يكون للسرات
لون فانت لا تستفرق في مشاهدة وجهك ، وكون السرات والعكس آلة اعاظ وجهك لا تنف
الى اللون ولكنه باق في الواقع كما قيل .

تواو نشوى لكن اكر جهد كنى
جامى برسى كز نو نوئى بر خيزد

(٢) اول المناجاة :

انت المنزه عن نقص وعن شين

حاشاى حاشاى عن اثبات اثنين

س . د .

(٣) في رحلة العقل والمقول . وخلاصة ما حققه هناك ان غير المحصلين منهم اما
ان ادادوا بصورة الشيء في تعريف العلم ماهيته التى هو بها ما هو ، والماهية لا يمكن ان يكون
سنخ العلم الذى هو من حقيقة النور ؛ والظاهر واما ان ادادوا بها الماهية الموجودة
بالوجود البادى ، ولكن يحذف المادة عنها ، فالوجود البادى ايضاً لكونه للمادة بل
غالباً عن نفسه حيث يكون مستنداً متقدراً ، لا يصلح للعلم والمطلوبة بالذات . واذا بطل
هذان فمراد المحصلين بالصورة نحو وجود آخر مجرد نعوأ من التجرد مفابراً للوجود
لبادى من ثمانية اوجه كما حققه هناك ، واذا كان نعوأ من الوجود والوجود عين الربط
بالحق تعالى فهو المدرك بكل ادراك س . د .

أن وجود كل شيء ليس إلا حقيقة هيته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق^(١) الحكم بالموجودية على الأشياء ، ومطابق القول فيها هو نمو هوياتها العينية ، متعلقة مرتبطة بالوجود الإلهي وستقيم البرهان على أن الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولذات جلاله وجماله ، فإذن إدراك كل شيء ليس إلا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته ، وهذا لا يمكن^(٢) إلا بإدراك ذات الحق تعالى ، لأن صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات و غاية جميع العلاقات لاجبة أخرى من جهاته ، كيف وجميع جهاته وحسيناته يرجع إلى نفس ذاته ، كما سنبين في مقامه اللاحق به إنشاء الله تعالى . فكل من أدرك شيئاً من الأشياء بأي إدراك كان فقد أدرك الباري ،^(٣) وإن غفل عن هذا الإدراك إلا الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : « ملائكت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وروي معه وفيه والكل صحيح . فظهر وتبين أن هذا الإدراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل أحد من عباده ، ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته شيء . لا امتناع ذلك بالبرهان كما مر .

وأما إدراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود ، كما يختص بخلص الأولياء والعرفاء أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره ، فهو ليس مما هو حاصل للجميع ، وهو مناط التكليف والرسالة ، وفيه يتطرق

(١) قال في المبدء والمعاد : ويثبت أن يكون عينية فاعلية الفاعل داخلة عند الاعتبار من الشائتين في مصداق الحكم بأن الممكن موجود - سره .

(٢) هذا وإن كان عسراً على غير أهل العلوم الحقيقية لكنه حين على أهلها بشرط تذكر بعض التواعد البينة والبيئة ، فالعلم نعم المعين ونعم الدليل ، مثل أن الوجود أي مطابقه خير أو أن الوجود في أي مرتبة كان عين النور والحيوة والعلم والآرادة والقدرة ونحوها إلا أنها خفيت إذا تنزل الوجود ، وإذا علا كما في النفس وما فوقها برزت ، وإن لامر في صرف الشيء ، وإن وحدة الحق حقة لا عدية . فهذه و أمثالها إذا صارت ملكة لطالب الحق لم يبق له ريب - سره .

(٣) « أينما تولوا فثم وجه الله » نعم ما قيل .

برهرجه بنكرم توپدیدار بوده ای ای نانوودرخ توجه بسیار بوده ای

الخطأ والصواب، وإليه يرجع حكم الكفر والإيمان، والتفاضل بين العرفاء، والمراتب بين الناس، بخلاف النحو الأول فإنه لا يتطرق إليه الخطأ والجهالة أصلاً كما في الفلاسفة

دانش حق ذوات را فطری است دانش دانش است گان فکری است

فاذن قد انكشف أن مدركات الخمس كمدركات سائر القوى الإدراكية مظاهر الهوية الإلهية التي هي المحبوب الأول، والمقصود الكامل للإنسان، فبعينه يشاهده وينظر إليه، لأعلى وجه يتقده الأشارة، وبأذنه يسمع كلامه، وبأنفه يشم رائحة طيبة، وبجميع ظاهر بدنه يلمس لأعلى وجه يقواه المجسمة تعالى عن ذلك علواً كبيراً فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع تقدس ذاته عن الأمكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات. وما ذكرناه مما أطبق عليه أهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود، بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاً^(١) عارفون بربهم مسبحون له، شاهدون لجماله، سامعون لكلامه، وإليه الإشارة^(٢) بقوله تعالى: «وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم» والتسبيح والتحميد لا يتصوران بدون المعرفة. وقوله تعالى: «انما أمره اذا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلًا

(١) فيه إشارة لطيفة دقيقة عميقة إلى كون هذا النحوم الشهود الفطرية والظهور الحضورى عقلياً، مع كون المظاهر والشاعر حسية، فانه سبحانه تعرف إلى كل شيء فظهر لكل شيء. ومي كل شيء. لكن بظهور مقدس من التعديد، منزّه عن التعدد وبحضور غير محدود، كما ورد في الحديث النبوي «غائب غير مفقود حاضر غير محدود» والسرفيه هو أن الوجه النبوي يواجه كل شيء. ربه تعالى شأنه وبه يرتبط به سبحانه، مطلق مقدس عن العصور والتعديد، اذ لا يقيد لا يخلو من المطلق بل يقوم به وهو منه وليس من شرط المطلق ان يكون جزء للقيّد كما توهمه العامة لان المطلق الذي يكون جزءاً بالحقيقة يكون مقيداً بالحقيقة لكون الجزء قيداً للجزء الاخر وكل قيد قيد كمالاً لا يفي على اولى النهى، والمطلق الحق داخل في القيّدات لا كدخول شيء في شيء، وخارج عنها لا كخروج شيء من شيء. سبحانه الذي تمت رحمته وشملت قدرته وهو على العرش استوى - نوه .

(٢) أقول بيان ذلك هو ان البيان من الإيمان ان الكلام المتعارف عند الجمهور يسمى كلاماً لكونه موضوعاً بحيث يكون حضور خصوصيات الاصوات مثلاً لحضور خصوصيات

يعقل ربه ، ويعرف مبدعه ، ويسمع كلامه . إذ امتثال الأمر ترتب على السماع والفهم بالمراد ، على قدر ذوق السامع واستطاعة المدرك وبحسب ما يليق بجنابه المقدس عن الأشباه والأمثال و قوله تعالى للسماوات والأرض : « اتخاطوعاً أو كرها قلنا : آتينا طائعين » متين لما ذكرناه ومنور لما قلناه .

وهم وإزاحة ولعلك تقول إن الوجود طبيعة نوعية لما ينتم من كونه مفهوماً واحداً مشتركاً بين الكل ، والطبيعة لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب

الاشياء عند النفس و ينتقل منها اليها مع جريان العادة بذلك ، فلوفرنا خصوصيات حركات أو كيفيات آخر سوى الكيفيات المسموعة موضوعاً بارزاً خصوصيات الاشياء المدلولة بعين يجري العادة بالانتقال منها اليها وحضور الثانية بمجرد حضور الاولى كما في الاصوات ، كانت كلمات بلاشائية مجاز ، وكانت حال الاصوات حينئذ كحال الحركات والكيفيات الاخر محسوسة أو غيرها أحياناً في عدم الدلالة على معنى . وكون الكلام صوتاً من الامور الاتفاقية ، لانه لو لم يكن صوتاً لم يكن كلاماً . وانما اختاروا الاصوات المتقاطعة في الفهم لكونها أسهل تاذية وأسرع وصولاً ، والافهي موجود من الموجودات في العالم وكيفيات مسموعة مثل كيفيات محسوسة آخر ، فالساط في الكلام ، الوضع مع تكرار حضور الموجودات المدلولة عند حضور الموجودات الدالة . اذا عرفت هذا فنقول كل وجود له دلالة ذاتية على خصوصية جمال أوجلال في مبدئه كل جمال وجلال ، بوضع الهي ذاتي ، من عرف تلك الدلالة وذلك الوضع عرف تسيبها ، وتلك الدلالة وذلك الوضع لما كانا ذاتين كانا باقين غير متبدلين وكما مجتمعين مع الدلالة والوضع الاشياء ، اذا دلolan طوليان ، والاخير ان عرضيان ، كما انهما عرضيان أيضاً وما بالعرض يزول . وقدجا ، سفراء الحق لتبين الاوضاع الالهية ، وتأسيس زوال الدلالات الفرضية . واني لاسمع ذكر الاذكار وحمد المعاهد ، وأرى من يذكر الله تعالى لاعتن قلب حاضر بل عن خواطر مشتتة وذكره يذكر الله ولا يشعر بالذكريه ، واذا عرفت انها كلمات بالعفوية ، فاذا اضيفت الى الحق تعالى كان تكلمه تعالى ، واذا اضيفت الى الاعيان والماهيات كان تجديدها وتسيبها ، وقد اشير في الاية الشريفة الى المقامين بقوله « يسبح بحمده » أي يسبح كل شيء بتسيبته تعالى لنفسه ، وعلى قراءة يفقهون بالياء المثناة من تحت كان المعنى لا يعلمون علماً تركبياً ان قلت : هب انك صحت كون الموجودات كلمات ، فكيف يكون للموجودات ادراكات حتى للأجسام والجسمانيات .

قلت : لشهورها وجوه منها أن الوجود عين الشعور والارادة والقدرة ونحوها ، ولا سيما عند الاشراق . ومنها مية أرباب انواعها . ومنها مية رب الارباب وكيف صير مية النفس لجسم اياه شاعراً ، ولا يجعله شاعراً مية روح الارواح مية أشد من مية النفس بالجسد - سوره .

للاخر ، لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى فالوجود إن اقتضى العررض أو اللاعررض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن ، وإن لم يقتض شيئاً منهما احتاج الواجب في وجوبه إلى سبب منفصل .

والجواب في المشهور منع كونه طبيعة نوعية متواطية ، ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز أن يصدق مفهوم واحد على أشياء متخالفة الحقائق ، فيجوز أن يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة ، فيجب للوجود الواجب ، التجرّد وغيره المتأثرة ، مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولته عليها بالتواطؤ كالماهية للماهيات والتشخص للتشخصات أو بالتشكيك^(١) كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع أن نورها يقتضي إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار ، فلا يلزم من كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات كونه طبيعة نوعية و الوجودات الخاصة أفراد متوافقة الحقيقة واللوازم لانفاذتها فيها ، كيف وقد سبق أن الوجود مقول عليها بالتشكيك وأنه في الواجب أقدم و أولى و أشد منه في الممكن .

بحث وتحصيل وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما أشرنا إليه أن أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة ، وليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت أوعرضية بين أفرادها ، إذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الإمكانية ، والوجود كما مر لا يكون كلياً ولا جزئياً وإنما له التعيين بنفس هويتها العينية ، ولا يحتاج إلى تعيين آخر ، كما لا يحتاج في موجوديته إلى وجود آخر ، لأن وجوده ذاته ، وسنبحث التشكيك أن المتفاوت بين مراتب حقيقة واحدة و التميز بين حصولاتها ، قد يكون بنفس تلك الحقيقة ، فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات ، والتقدم والتأخر ، والوجوب والإمكان ، والجوهرية والعرضية ، والتمام والنقص ، لا بأمراض

(١) انما تعرض للتشكيك استظهاراً واستيفاء للشقوق ، والا فبعدم كانت الوجودات الخاصة متباعدة لا مجال للتشكيك في صدق مفهوم الوجود عليها إذ التشكيك يكون في حقيقة واحدة - سره .

عليها عارض لها ، وتصوره : يحتاج إلى ذهن ناقد ، وطبع لطيف .

و العجب من الخطيب الرازي حيث ذهب إلى أنه لا بد من أحد الأمرين إما كون اشتراك الوجود لفظياً ^(١) أو كون الوجودات متساوية في اللوازم فكأنه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي ^(٢) في الحقيقة .

و أعجب من ذلك أنه صرح في بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ، مع إصراره على شبهته ^(٣) التي زعم أنها في المتانة بحيث لا يعترها شك ، وهي مأمرة من أن الوجود إن اقتضى العروض أو التجرد يتساوى الواجب والممكن ، وإن لم يقتض شيئاً منهما كان وجود الواجب من الغير وجعلة الأمر أنه لم يفرق بين التساوي في المفهوم وفي الحقيقة والذات .

ومن الناس من توهم أن الوجود إذا كان ذاتاً فهو المطلوب ، وإلا فاختلافه في اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال ،

(١) أن كان الوجودات حقائق متباعدة ، والافيلزم التساوي في اللازم . وقوله فكأنه لم يفرق الخ لم يرد به أن التساوي إنما هو في المفهوم فقط دون الحقيقة أصلاً ، واللازم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بآه متخالفة ، ولتمثلية ابن كمونة ، ولم يكن للوجود حقيقة واحدة ، والتوالي بأسرها باطلة عنده ، مع أنه يلزم التناقض في كلامه بل أراد بقريته سابق كلامه أن التساوي في المفهوم دون الحقيقة وإن كان عدم التساوي في الحقيقة عين التساوي في الحقيقة ، فدراتب الوجود بينهما البين والخلاف بوجه وبه يصحح اختلاف اللوازم ، وبينهما الوحدة ونوافق وبه يصحح الاشتراك والسنخية ونحوهما من لوازم الوحدة . أو ألدان التساوي في اللوازم إنما وقع بنظر الإمام كان بحسب شيئية الماهية والمفهوم ، وفيما نحن فيه التساوي بحسب شيئية الوجود والحقيقة وليس للوجود الحقيقي ماهية محفوظة في جميع الراتب يدور معها لازم واحد حيثما دارت كما مرّت في بيان عدم حصوله في ذهن ، فلم يفرق بين التساوي الذي يتحقق في الماهيات وبين الذي يتحقق في الوجودات ، أو ألدان الاشتراك المعنوي لا يقتضي أولاً وبالذات الاوحدية المفهوم المشترك فيه ، وأما التساوي في الحقيقة فهو وإن كان حقاً لكن ليس مقتضى الاشتراك المعنوي بل اقتضاء عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بآه متخالفة وغير ذلك من البراهين - سره .

(٢) والذي لا بد فيه من التساوي في اللوازم هو الثاني لا الأول - سره .

(٣) مبني التشكيك هو الاختلاف في الحقيقة وبناء الشبهة على عدمه - سره .

وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل
فيقال له كلاهما فاسد :

أما الأول فلأن المتواطى ربما لا يكون ذاتياً لما تحته من الوجودات
المختلفة في العروض والاعروض ، ومطلوبك زيادة الوجود الخاص وهو غير لازم ،
لجواز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعي وجوداً قيوماً بذاته ،
لكونه حقيقة مخالفة ^(١) لسائر المعروضات من الوجودات الخاصة ذوي الماهيات ،
خصوصاً على قاعدتنا من كونه أصل الحقيقة الوجودية ، وغيره من الوجودات تعاليات
وجهه وجماله ، وأشعة نوره وكماله ، وظلال قهره وجلاله .

وأما الثاني فلأن في وجوب كون المشكك خارجاً عن حقائق أفرادهِ ومراتب
حصصهِ كلاماً سيأتيك إنشاء الله تعالى .

فصل « ٤ »

في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

المقصود من هذا أن الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية ، فإن كل
ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له . ومن فروع هذه الخاصة أنه ليس له حالة
منتظرة ، فإن ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم وليس ^(٢) هذا عينه كما زعمه كثير
من الناس ، فإن ذلك هو الذي يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا ، لانصاف
المفارقات النظرية به ، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه
لاستلزم تحقق الإمكان الاستمدادي فيه ، والانفعال عن عالم الحركة والاضاع
الجرمانية وذلك يوجب تجسمه وتكدّره مع كونه مجرداً نورياً هذا خلف .

(١) لان البينة بينونة صنة لا بينونة منزلة والبينونة الصفية أتم أنحاء البينة ،
ملا للتراب ورب الارباب - نوره .

(٢) وكما ليس عين هذا ، كذلك ليس عين قاعدة عينية الصفات لذاته ، فلا شمرى
القائل بزيادتها أيضاً يقول : واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
الكلمالية كما يقول بعضهم بوجوب وجوده ، وإن ذلك الوجود لازم ماهيته . ثم من هؤلاء الأكثرين
صاحب الهداية - سره .

وللاصل المذكور حجتان .

أحدهما ما تجسمنا بإقامتها وهو أن الواجب تعالى لو كان ^(١) له بالقياس إلى صفة ^(٢) كمالية جبهة إمكانية بحسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته ، وهو مما ستطلع على استحالتة في الفصل التالي لهذا الفصل ، فيأزم أن يكون جهة انصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوباً وضرورة لإمكاناً وجوازاً .

وثانيتهما ^(٣) أن ذاته لو لم تكن كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلًا له تعالى من غيره ، فيكون حضور ذلك الغير وجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تعالى وغيبته وعدمه علة لعدمها ، وذلك لأن علية الشيء للشيء يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول ، وعدمها ، لعدمه ، وشيئيتها لشيئيتها ، وإذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود ، لأنها إما أن يجب مع وجود تلك الصفة أو يجب مع عدمها ، فإن كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لمصولها بذات الواجب من حيث هي بلا اعتبار حضور الغير ولو جعلت القضية وصفية لم يكن الوجوب له تعالى ذاتياً أزلياً وإن كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبتها ، ولو جعلت الضرورة مقيدة لم تكن ذاتية أزلية تعالى عن ذلك علواً كبيراً وإذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته

(١) هذا التلليل يناسب لمنصب الشيخ حيث يقول : لا ينال بأن يكون ذاته ، أخوذة الخ كما يأتي ولا يناسب مذهبه من وجوبها أيضاً ولا سيما في الدليل الذي تجسمنا بإقامته ، إلا أن يقال أراد اخراج المفاهيم الإضافية بنهاى مفاهيم الحدود والتقابض والسلوب بنهاى هي - س ر ه .

(٢) يشعر بظاھرہ الى اختصاص هذا الأصل بالجهات الكمالية ، وليس كذلك فان واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات ، كمالية كانت الجهات أم لا والوجه فيه انه لو كان له بالقياس الى صفة غير كمالية وجبة اضافية جهة امكانية ، يلزم أن يكون له بالقياس الى صفة حقيقية كمالية جهة امكانية كما يظهر بالتأمل - ن ر ه .

(٣) هذه العجبة منتظمة من قياسين اقترائين شرطيين صوريتهما هكذا : لو لم يكن ذاته كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلًا من غيره ، وإذا كان كذلك أى كلاً كان شيء من صفاته حاصلًا من غيره لم يكن ذاته إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب وجوده ، ثم نجعل النتيجة صفري ونضم اليها كبرى هي قوله : وكلاً لم يجب وجوده بلا شرط لم يكن واجباً لذاته ، ينتج لو لم يكن ذاته كافية فيه لم يكن واجباً لذاته هذا خلف - س ر ه .

واجباً لذاته هذا خلف .

بحث وتحصيل وهما هنا إيراد مشهور وهو أنه غاية ما يلزم من هذا الدليل أن يكون وجود العفة أو عدمها بالغير ، لأن يكون الواجب في ذاته أو تبيينه متعلقاً بذلك الغير ، وذلك لأنه إن أُريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة ، إذ لا يلزم ^(١) من عدم ملاحظة أمر ، عدم ذلك الأمر وإن أُريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الأمر وجوداً وعدمها فالملازمة مباحة لكن بطلان التالي ممنوع ، فإن اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الغرض المذكور محال ، والمحال حاز أن يستلزم محالاً آخر ، وهو عدم كون الواجب واجباً فلا يظهر بطلانه بالخلف

فالأولى أن يقرر العجبة المذكورة هكذا : إذا اعتبرت ذات الواجب على الغرض المذكور من حيث هي بلا شرط أي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدمها فإما أن يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة ^(٢) وجود المعاول مع قطع النظر عن وجود العلة ، أو مع عدم تلك الصفة وهو أيضاً محال بيمين ما ذكرناه ، ولا يخفى أن وجوب الذات لا يخلو في نفس الأمر عن هذين الأمرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط ، فيكون وجوب الذات أيضاً مستحيلاً لولم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة ، وبطلان التالي معلوم فيلزمه بطلان المقدم . وليس لقائل أن يقول : عدم اعتبار العلة وجوداً وعدمها ليس اعتبار العدم وجودها أو عدم عدمها احتي

(١) أن قلت هذا لا يناسب كونه استدلالاً ملازمة عدم كون الواجب واجباً لذاته

على هذا التقدير .

قلت : بيان المناسبة أنه لا يلزم من عدم ملاحظة علة العفة وجوداً وعدمها عدم تلك العلة حتى يلزم عدم الصفة ويكونان كاشفين عن عدم الوجوب للذات بالضرورة الازلية ، لأن ثبوت الوجود للذات لم يكن خالياً كما سيصرح به عن وجود الصفة وجوداً عليها أو عن عدمها وعدم علتها والالزام ارتفاع التقيضين عن الواقع ، لأن وجود الحق تعالى حاق بالواقع ومنه الإعيان ، حيث أن مرتبة ذاته صرف الوجود بلا ماهية و صرف الفعلية بلا قوة فاد لا مرتبة لذاته وراء الوجود كالممكنات ، فغلو ذاته عن وجدانها وفقدانها في الواقع خلواً عن الوجود وهذا ما اريد من منع الملازمة - سره .

(٢) ولا سيما على التحقيق العقيق بالتصديق من أن المعلول ربط معض بالعلة فقطع النظر عن علته قطع النظر عن نفسه ، ثم أنه عبر بلفظ الاولى لا كان جريان جميع ما ذكر في حجة القوم - سره .

بنافي تحصل معلولها وجوداً أعدماً. والحاصل أن عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ينافي حصول المعلول بها في الواقع. وإيضاً كما أن اعتبار الماهية من حيث هي هي ليس اعتباراً للوجود ما يلحقها أو عدمه ومع ذلك لا تخلو الماهية عن أحدهما في الواقع فكذلك في الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بالاعتبار وجود صفة: وما يكون سبباً له، وعدمها وما يتحصل ذلك لعدمه لا ينافي حصول أحد الطرفين، والسبب المقوم له لا نناقش (١) مرتبة الماهيات التي يرضاها الفعلية والتحقق من خارج ليست وعاءاً للبكون الواقعي لشيء ولا لعدمه؛ إذ لا يحصل لها أمر غير ذاتها وذاتها؛ نباتاً ونفياً ولا علاقة لها مع غيرها وجوداً وعدمها، فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير، وإن كان مصحوباً لها غير منفك عنها في الواقع، بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصيله، فلا يمكن أن يكون مرتبة بحيث لا يكون له يتعلق بشيء لا وجوداً ولا عدماً كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الأكوان، وملاك طرد الأعدام، وردع فقدان، ورفع البطلان عن الأشياء القابلة للوجود، فدرتبة وجوده في ذاته إما بعينه مرتبة وجود معنى آخر كما في صفاته الكمالية له تعالى إلهي التي درجتها في الوجود درجة ذاته تعالى بذاته، أو مرتبة عدمه لقصور ذاته في الوجود فلا يساوق الواجب فيه، ولا يسع له إلا أن يكون من أخراجه بمراحل لا ثقة به، فيكون عدمه سابقاً على وجوده بتلك المراحل. وتضاعف الإمكانات وأعداد مراتب الفقر لا أجل تضاعف التزولات والقصورات عن الوجود التام الغني عما عداها بالذات. فقد ثبت أن كل صفة مفارقة له تعالى، يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته ما الوجود أو عدمه، وأياً ما كان يارزم اعتباراً عنه. إذ كما أن حصول ذي السبب وجوداً وعدمه مستفاد من حصول سببه وجوداً وعدمه، فكذلك اعتباره ونعقله مستفادان من اعتبار سببه ونعقله كذلك هذا غاية ما يتأتى

(١) ملخص الجواب أن قياس الوجود بالماهيات قياس مع الفارق، فإن لماهيات

مرتبة غير الواقع يمكن ملاحظتها فيها مع عدم ملاحظة الغير وإن كان مصحوباً بها في الواقع بخلاف الوجود فإنه عين الواقع وليست له مرتبة غيره حتى يلاحظ فيها مع عدم ملاحظة ما يتعلق به وجوداً وعدمه. هـ. د.

لأحدهم الكلام في هذا المرام .

وربما يقال فيه إن هذا الحكم منقوض بالنسب والإضافات اللاحقة لذات المبدء تعالى لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم أن يكون تلك الإضافات واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخاية الغير فيها، وأن يتمتع بتجدها وتبدلها عليه مع أن ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على أمور متغيرة متجددة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة . وهذا مما التزمه الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا حيث قال : « ولأنبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ماممكة الوجود ، فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته » . ولا يرتضي^(١) به من استشرق قلبه أنوار الحكمة المتعالية ، وإن قبله كثير من الأتباع

(١) كيف والاشياء بالنسبة اليه و باعتبار جهتها النورانية أحكام الوجوب عليها غالباً و أحكام الامكان فيها مضطربة ، وان كان وجوبها عين الربط به ولها الامكان معنى الفقر ، فكيف يكون له تعالى امكان ؟ ولو كان امكاناً بالقياس الى معاوله .
أقول : لعل مراد الشيخ مفهوم الجاعلية الإضافية المحكوم بزيادته وحصصه الاعتبارية . فان له تعالى جاعلية حقة حقيقية في مقام ذاته بالنسبة الى قبضه المقدس والوجود المنبسط و جاعلية حقة ظلية في مقام القبض بالنسبة الى الاستيفاض ، ولا شك في وجوبها فانها قيومية تعالى ولادولي وجوبها وجوب الذات . والثانية وجوبها بوجوب الذات ، لانها من صقع الذات لاستقلالها ولا حكم على حيالها الا الاستهلاك المحض ، والتبعية الصرفة . و له جاعلية اضافية محضة ، هي مفهوم ذهني و عنوان الاولين ، وهي زائدة على الذات وكيف لا وبصير الذات من عينها أمراً اعتبارياً . و قد عاينها سائر مفاهيم الصفات ، فما حكموا به من زيادة الصفات الانشائية النباهي زيادة المفاهيم والعنوانات والمعاني النسبية .

ان قلت : انه لاحاجة الى بيان زيادتها أو بيان امكانها أو امكان حصصها فانها مفاهيم ذهنية وليست صفاته .

قلت : بل هي أيضاً صفاته اذ ليست أقل من السلوب كما ان الابوة و البالكية بل الكلية والنوعية ونحوها صفات الانسان ، الا أنه لا يلزم من زيادة الصفات عروضها الخارجى كما في مفهوم الشيئية والوحدة والتشخص والامثلة السابقة ونحوها . و نظير اطلاق الصفات على المفاهيم الذهنية ، اطلاق العقائق على المفاهيم الذهنية الاشياء ، لكن التحقق ان الوجودات الذهنية بل اللفظية والكثبية وبالجملة بعنوانية سامي عنوانات لاعمين العنون ولا غيره ، فانها لا بشرط من ظهوراته وغير بائنة عنه بينونة عزلة ، وان كانت بائنة عنه بينونة صفة ، ولكونها من ظهوراته يسرى الحكم

والمقلدين ! كصاحب حواشي التجريد وغيره ، حيث قالوا : بأن واجب الوجود بالذات قد يعرض له الإمكان بالقياس إلى الغير ، وللغير أيضاً إمكان بالقياس إليه وإن امتنع عليه الإمكان بالذات والإمكان بالغير أيضاً ولم يتفظنوا بأن الواجب بالذات كما أنه واجب بالذات واجب بالقياس إلى الممكنات المستندة إليه وهي أيضاً واجبة الحصول له تعالى لأن وجوداتها روابط فيضه وجوده نعم لو تصور هاهنا واجب وجود آخر أو ممكنات أخرى مستندة إلى واجب وجود آخر لكان لما ذكره وجه صحة تعالى عن ذلك علواً كبيراً وذلك لأن وجوب وجود الأشياء مما ينشأ منه تعالى فكما أن لها وجوباً بالغير الذي هو مبداها وموجيها ، فكذلك لها وجوب بالقياس إلى ذلك الغير ووجوب له أيضاً إذا ألوجب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ، ويرجع إلى أن الغير يأتي إلا أن يكون الشيء واجب الحصول ^(١) سواء كان من جهة الإقتضاء والفيض أو من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء شحني الوجود ، ظلي التجوهر ، استنادي الحقيقة ، تعلقي الذات . وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه ، وسحاب رشده ، وبحر نداءه ، فالممكن مع ذاته بالإمكان والجواز ومع جعالة التام بالوجوب والضرورة ، سواء أخذ هذا اللصق والاتحاق والاتجا من قبل ذاته الفارقة الرشيدة التعقائية أو من قبل اقتضاء مبدع الفيض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق أن إضافات ذات الواجب تعالى إلى الممكنات ونسبة الخلائقية القيومية إليها وأضوائه الساطعة على الذات القابلة للوجود ، ليست متأخرة عن تلك الماهيات الممكنة ، وليست إضافته كسائر الإضافات التي تكون بين الأشياء

عليها إليه ، والحكم عليه البهاني الجملة : ومن ثم ورد في الشرع احترام اللفظ والكتب من أسماء الله تعالى والنبي والائمة سلام الله عليهم ، وقد اختلف المتكلمون أن الماس هل هو عين السمي . أم غيره ، والحق أنه لا هو ولا غيره - سره .

(١) هذا هو تعريف الوجوب بالقياس واما قوله سواء كان من جهة الاقتضاء الخ فلي سبيل التمثيل لأن المتضادين كل منهما واجب بالقياس إلى الآخر ولا اقتضاء ولا استدعاء افتقاري بينهما ، اذ لا عليية بينهما ولما كان التعريف لفظياً لا بأس بأخذ الوجوب فيه ، أو الوجوب المأخوذ فيه بمعنى الثبوت - سره .

وتكون متأخرتين المنسوب والمنسوب إليه بل إنما يكون مصداق صفاته الإضافية ذاته بذاته يعني إن نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب إليه ، فكما أن علمه الكمالي الإجمالي يعلم جميع الأشياء ونسبتها إليه تعالى ، وبقدرته التامة الكاملة يقيم جميع المقدورات ، فكذلك ^(١) ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبها وإضافتها إليه تعالى . فليس في عالم إلهيته وصقع ربوبيته شيء من المعاني العدمية كالعدم والإمكان ، والظن والهزل ، والحدوث والزوال ، والتجدد والتصرم والفقر .

و العجب من الشيخ وشدة نورطه في العلوم ، وقوة حدسه وذكره في المعارف إنه قصر أدراكه عن فهم هذا المعنى .

و أعجب من ذلك أنه مما قد تفتن به في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات أن الأشياء كلها واجبات للأول تعالى وليس هناك إمكان البتة . وفي كتاب اتولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول تصريحات واضحة بأن الممكنات كلها حاضرة عند المبدء الأول على الضرورة والبت . وأما ما يترامى ^(٢) من تجديد الأشياء وتعاقبها وتغيرها ،

(١) فخالقته وعلته لزيد اضافته الاشرافية الابدادية ، والابداد الحقيقي لا المصدري هو الوجود الحقيقي ، وينوره اتحادهما في العدد وهو تسعة عشر . والوجود الحقيقي بيا هو مضاف الى الاشياء انوجادها ، وبها هو مضاف اليه تعالى ايجادها ايها . فهو بيا هو ايجاد زيد قبله ، لا بيا هو انوجاده ووجوده . فوجوده وان كان ممكنا لكن ايجاد واجب فضلا عن الابداد المطلق بالنسبة الى العلول المطلق ، فان ما هو مناط وجود زيد وايجاد العقيقي وجميع ما يحتاج اليه وجوده ، موجود في مقام علية تعالى الحق ، لان بسط الحقيقة كل الاشياء نحو أعلى وكذا في مقام علية الحقيقة الظلية لانه كما ان الكثرة في الوحدة كذلك الوحدة في الكثرة فهو تعالى علة اذلا معلول وخالق اذلا مخلوق كما ورد في احاديث اهل العصمة وحيث فكيف يكون علية تعالى لزيد بياهي علية ممكنة ، كما افاده المصنف قدس - س ر ه .

(٢) ليس مراده مادامه استاده الاكرم قدس سرهما كما سنبقى منه من أن التجديدات في الزمانيات انما هي بالنسبة الى أنفسها لا بالقياس اليه تعالى . وما اراده قدس لطيف غامض ، ولم يخضه أن تجديد بعض انحاء المظاهر بياهي مظاهر لا ينافي ثبات التجلي والتجلي بياهو متجلى فتجلبه تعالى وتطوره احدييات بعت ، ومراتبا تجلياته في بعض الالوعية وهو صقع الزمان وعالم المادة متجددات ومتحركة ، بل عالم الافاق وهو صقع الزمان ، وعالم الانفس وهومن الدهر بوجه ، كلاهما متجددان بالحقيقة ، ولكن تجديد الافاق تابع لتجديد الانفس . وتام تحقيق الرام يتوقع من ذي قبل انشاء الله تعالى عنه .

فهذا بالقياس إلى بعض أوعية الوجود، فإن الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر، فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الأشياء. الحافظ لكل المراتب والأحوال. وسببنا في تحقيق هذا المقام من ذي قبل إنشاء الله المفضل المنعم .

فصل « ٥ »

في أن واجب الوجود واحد لا بمعنى أن نوعه منحصر في شخصه على ما توهم إذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مر، فمجرد^(١) كونه متشخصاً بنفس ذاته لا يوجب استحالة واجب وجود آخر من دون الرجوع إلى البرهان، كما زعمه بعض الناس حيث قال : إن ما بيننا من أن التعيين نفس حقيقة، يكفي في إثبات توحيده، فإن التعيين إذا كان نفس ماهية شيء، كان نوعه منحصراً في شخصه بالضرورة وإنما قلنا لا يكفي ذلك لاحتمال^(٢) الوهم أن يكون هناك حقائق متخالفة واجبة الوجود وتعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استنباط برهان على تفرد واجب الوجود في معنى واجب الوجود

فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم و متغايرين بحسب ذاتيهما بأمر من الأمور، وما به الإمتياز إما أن^(٣) يكون تمام الحقيقة

(١) لما كان هذا أعم، فرعه على ما نعلم، فإن الشخص إذا كان لازم ماهية شيء، كما هي النوع المنحصر في شخص، صدق أن الشخص بنفس ذاته، كما إذا كان عين شيء، كالوجود الحقيقي، ولكن قول الزاعم : التعيين نفس حقيقة، خاص وإن كان تالياً شرطيته عاماً كما لا يخفى .

(٢) وذلك كما في أنحاء الوجودات، فإنها متعددة مع كون كل منها متشخصاً بنفس ذاته . فإن الشخص عين الوجود .

(٣) هذا من باب الأكفاء، بالأول، ولا يعموه أن ماته الإمتياز ما عينهما، وأجزئهما أو خارج منهما، أو عين أحدهما، وجزء الآخر أو عين أحدهما وخارج من الآخر أو جزء أحدهما وخارج من الآخر، وتصوير الله في السنته ظاهراً . وأما تصوير المختلفات بالأول كإمتياز الحيوان المشترك منه عن الإنسان والفرس مثلاً، فإنه ممتاز عنهما بذاته وما ممتاز أن عنه بفصلهما والثاني كإمتياز عن حصه في الأنواع بذاته وإمتياز العنصر

في شيء منهما، فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجاً عن حقيقة أحدهما وهو مستحيل لما مر من أن وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب. وإما أن يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه، والتركيب يستلزم الاحتياج إلى الأجزاء، وكل محتاج ممكن، وإما أن يكون خارجاً عن الحقيقة، فيلزم أن يكون الواجب في تعيينه محتاجاً إلى غيره، لأن تعيين الشيء إذا كان ذاتاً على حقيقته عرضياً له، يلزم أن يكون معللاً لأن كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل إما بذلك الشيء وهو ممتنع، لأن العلة بتعيينها سابق على المعلوم وتعيينه، فيلزم تقدم الشيء على نفسه وإما بغير ذلك الشيء، فيكون محتاجاً إليه في وجوده، كما في تعيينه إذ التعيين^(١) لشيء إما عين وجوده أو في مرتبة وجوده، والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجباً بالذات. قيل هاهنا بحث: لأن^(٢) معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود أنه يظهر من نفس تلك الحقيقة أن رصفة وجوب الوجود لأن تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود إلا أن يظهر من نفس ذات كل منهما أن رصفة وجوب الوجود، فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة. ونحن نقول إن معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود: هو أن ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية ومحكي عنها بالوجود، بلا انضمام أمر أو ملاحظة حيثية أخرى أية حيثية كانت، حقيقة أو

ذاتة بالخوارج، لأن الفصول خارجة عن الجنس وخصه أو كميّاز البياض بنفسه عن الانسان الاسود وكميّازه عن البياض بالسواد، ولا يغني أن تحقق هذا الامتياز فيه لا بصادم تعقّب امتياز آخر بنفس الذات وقس عليه غيره. والثالث كميّاز حصة الحيوان التي في الفرس بالصامل عن الانسان وهو بالناطق عنهما، ولما كان مقصوده ذكر الشقوق المتفقة وهي غير متداخلة اكتفى بالافتل وأشار إلى المختلفة أيضاً على أن الامتيازات الواقعية في الموجودات المتصلة منحصرة في الثلاثة المتفقة لا يرد أن الشقوق في كلامه بعضها متداخل في بعض كما لا يغني - س ر ه -

(١) لزوم الاحتياج في الوجود على الاول ظاهر واما على الثاني فلما مر في الفصل السابق من أن شيئاً من صفاته لولم يجب له يجب وجوده لأن الوجود إذا لم يكن بالغير بل بالذات لم يكن مساوياً للتمين في المرتبة، لأن ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير هذا خلف - س ر ه -

(٢) هذا نظير القول بالتيابة في الصفات بالبيان والوهن في البيان - س ر ه -

إضافية أولية .

وتوضيح ذلك: إنك كما قد تغفل المتصل مثلاً نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث أنه للجسم ، وقد تغفل المتصل شيئاً ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلاً بالمادة ، فكذلك قد تغفل واجب الوجود نفس واجب الوجود ، وقد تغفل شيئاً ذلك الشيء واجب الوجود ، ومصادق الحكم به ومطابقه ، والمحكى عنه في الأول حقيقة الموضوع وذاته فقط . وفي الثاني هي مع خبيثة أخرى هي صفة قائمة به . وكل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ، لافي مرتبة ذاته بل بحسب درجة ذاتها من حيث هي حتى يكون وجوب الوجود عرضياً لا ذاتياً لها . ففي اتصافها به ولحوقه بها يحتاج إلى سبب ، إذ ثل عرضي كذلك فلا بد لها في اتصافها به من عروض هذا الأمر ، وإلى جاعل يجعلها كذلك أو يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها ، إذ جاعلية^(١) الشيء لنفسه في وجوده وجوبه مما قد أبطلناها بالبرهان الشديد القوة ، فإذا ن تلك الحقيقة تكون في حد ذاتها ممكنة ، وبالجعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجباً لذاته ، فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لأنه شيء ذلك الشيء مما قد عرض لها واجب الوجود عرضاً لزومياً أو مفارقياً . هذا .

وليعلم أن البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من أصول المباحث رجم شيطان الإلهية كثيرة ، لكن تميم جميعها مما يتوقف على أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد ، وأن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن ،

(١) أي ملزومية الماهية لوجوده وكون الوجود لازم الماهية الوجوبية فضلاً عن الماهية الإمكانية قد أبطلناه ، وأبطله الشيخ أيضاً كما نقل عن الباحثات ، واما تحليل الشيء نفسه المستلزم لتقدم الشيء على نفسه فلا يحتاج إلى مؤنة زائدة
س . د .

ودرجية^(١) كوجوده يستفاد من الغير . وهذه المقدمة مما ينساق إليها البرهان ، ويصرح بها كتب أهل العلم والرفان ، وقد أسلفنا القول فيها . وبها يندفع ما نشأت به طبائع الأكرين ، وتباعدت أذهانهم مما ينسب إلى ابن كمونة ، وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين ، لاشتهاره بإبداء هذه الشبهة المويضة ، والعقدة العسيرة الحل ، فإني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زماناً ، وهي أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان معجولتا الكنه ، مختلفتان^(٢) بشمالم الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منها مقولاعليهما :

(١) الظاهر من الاستفادة من الغير والارتباط بالغير . الغير المنفصل . وإزويهما : ظاهر ، بعد ما مر من أنه لو كان مستفاداً من نفس الماهية المعروضة بأن يكون الوجود لازماً لها لزم الدور والتمسلس فلامخالة يكون مملاً بغير العروض ويمكن أن يكون المواد بالغير في الموضوعين اعم من التصلب والمنفصل أعني ضبيعة (الوجود) - سره .

(٢) لا بأسر خسارح حتى يلزم الاحتياج ، ولا بالجزء . حتى يلزم التركيب . بناء الحقيقة اختار ابن كمونة الشق الأول من الشقوق المذكورة في البرهان السابق على التوحيد . ثم انه لامتناف بين قوله واجب الوجود بذاته ، وقوله قولاً عرضياً ، حيث أن كل عرضي ملل ، لأن بناء اصل الشبهة وضوعيتها على أصالة الماهية ، وعليها معنى كونه وجوداً بحيث انه ذات ينتزع منه الوجود بذاته ، كما سيأتي في الإلهيات انشاء الله تعالى ، وقد قل أيضاً معنى عينية وجوب الوجود له تعالى انه ان يظهر منه اثر صفة وجوب الوجود ، وهذا أيضاً ناظر الى ذلك . وأيضاً فرق بين الذاتي في كتاب البرهان والذاتي في كتاب ايساغوجي ، وكانه اشار الى دفع ما عسى أن يورد عليه انه اذا كان الوجوب عرضياً لم يكن في مرتبة ذاتهما بل في مرتبة متأخرة عن مرتبة الذات لانه يكون معجولاً بالضبيعة . وبيان الدفع ان العروض ليس منحصراً في العروض الغاريجي بل العروض المعنى أيضاً ، والعرض بمعنى الخارج المحمول ، الا اعم من المحمول بالضبيعة أيضاً فهذا من قبيل حل الشئ . على الواجب والممكن ، وحمل العرض على الكيف والكم وغيرهما من الاعراض ، والسكن على الماهيات الامكانية . وربما يجاب عن أصل الشبهة بأن ما بالعرض لابد وأن ينتهي الى ما بالذات ، والعرض العام لابد أن ينتهي الى الذاتي العام ، وهو الجنس ، وما به الاشتراك الذاتي يستدعي ما به الامتنياز الذاتي وهو الفصل ، فلزم التركيب وهذا متقوض بالشئ ، الصادق على الواجب تعالى . والممكن ، - بالعرض الصادق على الاجناس العالية البسيطة ونحوها ، الا ذاتي مشترك بينهما . والجل ان هذه القاعدة أعني انتهاء ما بالعرض الى ما بالذات ، مخصوصة بالعرضي بمعنى المحمول بالضبيعة . وهذه المذكورات من العرضيات المنتزعة الغاريجة المحمول . فالحق في دفع الشبهة الاجوبة التي ذكرها مقدمه ولا مبالاة كثيراً لهذه الشبهة على القول بأصالة الوجود - سره .

قولاً عرضياً ، فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما ، والافتراق بصرف حقيقة كل منهما .

ووجه الاندفاع أن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجية عنها أية حيثية كانت ، أو مع اعتبار تلك الحيثية ، وكلا الشقين مستحيلان ^(١) أما الثاني فلما مر أن كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتماس ، فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه . وأما الأول فلأن مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقه بالذات - وبالجملة مأمنه الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه به ، مع قطع النظر عن أية حيثية وأية جهة أخرى كانت - لا يمكن أن يكون حقائق مختلفة الذات ، متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي أصلاً .

وظني أن من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الأمراض المغيرة لها عن استقامتها بحكم أن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقاً لحكم واحد ومحكياً عنها به . نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة ، كالحكم على زيد وعمر وبالأنسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية ، لأم من حيث عوارضها المختلفة المشخصة ، أو كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك . كالحكم على الإنسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية ، أو في عرضي كالحكم على الناج والعاج بالأبيضية من جهة اتصافهما بالبياض أو كانت تلك الأمور المتباينة متفقة في أمر خارج نسبي ، كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق تعالى عندهم يجعل

(١) كان قد استفسر ان المراد اما العرضي يعني المحمول بالضيعة ، و اما العرضي يعني الخارج المحمول ، وانها محالان . والاول وان كان بعيداً من كلام مورد الشبهة الا انه قد تعرض له أيضاً استظهاراً واستيفاءً لكلا الاحتمالين . وقياس الوجوب على الامكان باطل ، حيث ان الماهية الامكانية وان لم تخل عن الامكان على أي حال اخذت ، الا انه ليس في المرتبة بأن يكون عينها أجزئتها ، والواجب الذات لا يمكن أن يكون له مرتبة غير الوجود والوجوب الذاتي ، فثبت التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز الذاتيين - سره .

وجود الممكنات أمراً عقلياً انتزاعياً ووجوديتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه، أو كانت متفقة في مفهوم سلبى كالحكم على ماسوى الواجب بالإمكان لاشتراكها في سلب ضرورتى الوجود والعدم لذواتها. وأما ماسوى أشباه تلك الوجوه التى ذكرناها من الجهات الإتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهة جماعة ذاتية أو عرضية، فإذا حكمنا على أمور متباينة الذات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهة أخرى غير أنفسها، فلا بد هناك مما به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعي التركيب بحسب جوهر الذات من أمرين أحدهما مجرى مجرى الجنس والمادة، والآخر مجرى مجرى الفصل والصورة والتركيب بأى وجه كان بنافى كون الشيء واجب الوجود بالذات

بل نقول ^(١) إذا نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدرى الانتزاعى المعلوم بديهياً أدنا النظر والبحث إلى أن حقيقته وما ينتزع دومته أمراً قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذى لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام، إذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضاً لا يمكن ^(٢) أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضاً

(١) أى إذا نظرنا إلى أنه معنى واحد عنوان حقيقة واحدة بسيطة نورية، وإن الخصوصيات ملغاة فى انتزاعه وحكايته عن مطابقة، وإن صرف كل شيء جامع لجميع ماهون من سنخه وطبيعته، مجرد عما هو من غرائبه وأجانبه، وغريب الوجود ماهون من سنخ العدم والسراب، وأنه أعم العامات، علمنا أنه يأبى الوجودين، فكيف لا يأبى الوجوديين وقد علمت أن الواجب لابد أن يكون وجوداً متأكداً بحتاً بمعنى أنه حقيقة الوجود وسنخه وحقيقة الوجوب لأنه سنخ آخر ينتزع منه الوجود والوجوب كما ذكره المحققون - س ر ه -

(٢) قد جمع بين الاثنينية وعدمها، فالأنا ثنائية أنا هى بالفرض وعدم إمكانها أنا هو فى الواقع. والحق كما أشرنا إليه فى حاشية قبل هذه الحاشية أنه من باب فرض المحال لا من باب الفرض المحال فقد تصور الشيء لا بوجه لا يحتل نقيضه ومتافيهه حيث لا يكون فرض المحال، وقد يتصور بوجه لا يحتل نقيضه ومتافيهه بل يلزم التصديق بثبوت ما يجب له ونفى متافيهه عنه حيث نفس الفرض محال وما نحن فيه من هذا القبيل وإلى هذا أشار قدم فى كتابه السمسى بأسرار الآيات بقوله: وكلما حقيقته نفس الوجود الصرف الذى لا أم منه فلا يمكن عرض الاثنينية فيه فضلاً عن جواز وقوع الفروض - س ر ه -

هذا الوجود فرضاً مباحنة أصلاً وتغايير. فلا يكون اثناً بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد، كما أشار إليه صاحب التلويحات بقوله: «سرف الوجود الذي لأنتم منه كلما فرضته ثانياً فإذا نظرت فهو هو إذلايمز في صرف شيء». فوجوب وجوده التزم هو ذاته بذاته تعالى يدل على وحدته كما في التنزيل **شهد الله أنه لا إله إلا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد**.

ولنا بتأييد الله تعالى وملكوته الأعلى برهان^(١) آخر عرشي على برهان عرشي
توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور،
ويستدعي بيانه تمهيداً مقدمة وهي أن حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقاً للواجبية، ومطابقاً للحكم عليه بالموجودية بلا جهة أخرى غير ذاته وإلا لزم احتياجه في كونه واجباً وموجوداً إلى غيره كما مر من البيان، وليست للواجب تعالى جهة أخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجباً وموجوداً وإلا يازم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداءً^(٢) أو بالأخرة، وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجي. فحينئذ نقول يلزم أن يكون واجب الوجود بذاته موجوداً وواجباً بجميع الحثيات الصحيحة، وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الأمر، وإلا لم يكن حقيقته بتمامها مصداقاً حمل الوجود والوجوب، إذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل أو عادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود، فلم يكن ذاته من هذه الحثية مصداقاً للوجود، فيتحقق حينئذ في ذاته جهة إمكانية أو امتناعية يخالف جهة الفعلية والتحصّل فيتركب ذاته من حثيتين الوجوب وغيره من الإمكان والامتناع. وبالجمله ينتظم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية، فلا يكون واحداً حقيقياً. وهذا مفاد مامر في الفصل السابق أن واجب الوجود بالذات واجب

(١) وهو برهان قاعدة بسيط الحقيقة كل الاشياء - سره

(٢) ان كانت الجهتان في ذاته أو بالآخرة ان كانتا لازمتين لذاته مستدعتين في استنادهما إلى ذاته لجهتين في ذاته - سره.

الوجود من جميع الحثيات .

فإذا تمهد هذه المقدمة التي مفادها أن كل كمال وجمال يجب أن يكون حاصلًا لذات الواجب تعالى، وإن كان في غيره يكون مترشحاً عنه فائضاً من لدنه.

فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون يسهما علاقة ذاتية لزومية كما مر من أن الملازمة بين الشئين لا تنفك عن معلولية أحدهما للآخر أو معلولية كل منهما لأمر ثالث ، فإلى أي واحد من التقديرين فيلزم معلولية الواجب ، وهو خرق فرض الواجبية لهما ، فإذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحط من الوجود والتحصّل لا يكون هو الآخر ، ولا منبثقاً عنه ومترشحاً من لدنه ، فيكون كل واحد منهما عديم النشأة كمالية ، وفاقداً لمرتبة وجودية ، سواء كانت متمتعة بالحصول له أو ممكنة. فذات كل واحد منهما بذاته ليست حص حثية الفعلية والوجوب والكمال ، بل يكون ^(١) ذاته بذاته مصداقاً لحصول شيء ، وقد شي . آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية ، فلا يكون واحداً حقيقياً والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي ، فالواجب الوجود يجب أن يكون من فرط التحصّل وكمال الوجود جامعاً لجميع النشآت الوجودية ، والحثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود للموجود بما هو موجود ، فلامكافي له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات . وهذا البرهان وإن لم ينفع للمتوسطين فضلاً عن الناقصين لابتناؤه على كثير من الأصول الفلسفية والمقدمات

(١) و انحصاله لا يمكن في البسيط الحقيقي الوجودي شيء ، وشي كوجوب وامكان ، ووجدان و فقدان ، ونود وظلمة ، وفعلية وقوة ، وخير و شر ، وكذا في صفاته كعلم و جهل ، وقدرة وعجز ، وهكذا ، بل له من كل طرفين أشرفهما : انقلت : التركيب من الوجود والعدم أو الوجدان و الفقدان أو الوجوب والامكان أو ما شئت فسمه ليس تركيباً واقعياً إذا العدم أو الفقدان أو نظائرهما ليس شيء يحاذيها . قلت : شر التركيب هو التركيب من الوجود والعدم إذا كان العدم عدم الخير والكمال - لاعدم التنص لانه عدم العدم إذا العدم نسخ آخر مقابل الوجود . وكذا التركيب من الوجود والمادية فانه أيضاً يرجع الى التركيب من الوجود والعدم كما لا يخفى . وأما التركيب من وجود ووجود بما هما وجود فليس تركيباً واقعياً إذا كان مابه الامتياز في الوجود بماه وجود عين مابه الاشتراك - سره .

المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب، لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة .

فصل « ٦ »

في استيناف القول في الجهات ، ودفع شكوك قيلت في لزومها

ان من التشكيكات الفخرية في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادها بحيث لا يخلو عنها شيء . من الأحكام والأوصاف ، أن الوجود الواجب لو كان ملزوماً للوجوب لزم كون الوجوب معلولاً له وكل معلول ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا إلى نهاية .

والجواب ^(١) على ما ذكره الحكم الطوسي أنه لا يلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً فإن الحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من استناد بعض المتصورات إلى الوجود الخارجي ، وهي في أنفسهم معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور ، وابتست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للأمر التي تستند إليها أو معلولاتها ، كما أن تصور زيد وإن كان معلولاً لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولاً له ، وكون الشيء واجباً في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسنداً إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب .

ومنها أن نقيض الوجوب وهو اللا وجوب عديم فيكون هو ثبوتياً ^(٢)

(١) لما أشبه على الشكك موضع البحث حيث جعل الوجوب لازماً خارجياً للوجود الواجب ، كان الأولى الاستفسار منه بأنه إن كان مرادك بالوجوب تأكيد الوجود الحقيقي وشدة النورية الغير المتناهية ، فهو خارج عما نحن فيه ، مع أنه عينه لأنه لازم له . وإن أردت به ماهو كيفية للنسبة كما هو محل البحث فهو ليس أمراً خارجياً حتى يكون معلولاً فهو دون المعلولة له ، فانهو معلول للعقل ، ولزومه للموجب تعالى كونه بحيث إذا عقله عاقل الخ - س ر ه .

(٢) والأكانا معاً عديمين فلزم ارتفاع القيصيص . وهذا متفوض بالعلمي واللاعلمي ، فيلزم كون العلمي ثبوتياً وهو سلبى قطعاً . والعلم ما ذكره قدّمه إن في هذه الشبهة تسجيلاً للشبهة الأولى كأنه يمكن أن يجاب عن الأولى بأنه عديم وأمر عقلى فقل ما قال - س ر ه .

وأيضاً ^(١) هو تأكيد الوجود فكيف يكون عدمياً ؟

والجواب أنه ليس عدمياً بمعنى المعدوم المطابق أو بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن. و التقيضان ^(٢) وإن اقتسما جميع المفاهيم لكن لا يلزم صدقهما كلياً على جميع الموجودات العينية ، أليس الممتنع والممكن العام نقيضين وأحدهما وهو الممتنع معدوم، وليس يلزم أن يكون كل ممكن بالامكان العام موجوداً في الخارج بل ربما لا يوجد إلا في الذهن . ومنها أن ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الانصاف ، كما هو المقرر عندهم ، بل إنما يستلزم ثبوت المثبت له فحينئذ إذا كان بعض الأمور الذهنية كالعلمي مثلاً ثابتاً في الخارج لشيء ، ومن المشهورات المسلمة أن وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف بها بعينه ، فإذا ^(٣) يكون لمثل هذا الأمر وجود عيني فيكون من قبيل الأعراض الموجود في الخارج. والعقل يأبى من عد هذا المفهوم وأمله من الموجودات العينية ^(٤) فضلاً عن جعله من الأعراض .

(١) ان أراد أنه تأكيد الوجود الحقيقي النفس له تعالى فيتوجه انه خارج عما نحن فيه ، وان أراد أنه تأكيد الوجود الرابط ووثاقة النسبة الثبوتية فيتوجه انه لا منافاة بين كونه ووثاقة الوجود الرابط وكونه عدمياً - س ر ه .

(٢) أي الوجودو المعدوم وان اقتسما جميع المفاهيم ، فان كل مفهوم اما موجود و اما معدوم ، لكن لا يلزم انه اذا لم يكن مفهوم كالوجوب معدوماً أن يكون موجوداً عينيًا لجواز كونه موجوداً ذهنيًا ، او المراد ان القيصين كالوجوب واللاوجوب وان اقتسما المفاهيم فأخذ الوجوب الواجب وأخذ اللاوجوب الممكن ومن جملة المفاهيم الوجود والمعدوم فأخذ اللاوجوب المعدوم وأخذ الوجوب الموجود لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الوجوب موجوداً خارجياً كما ان الممتنع اخذ المعدوم والسكن العام الموجود لكن لا يلزم أن يكون كلية الممكن العام موجودة خارجية لامكان التضمنات السرفة فالمراد بالمفهوم ما هو المساوق للشيء . ومن الامور العامة - س ر ه .

(٣) ما ذكره مخالطة من باب ايهام الانكاس ، فان وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف لأن وجودها للموصوف مطلقتا وجود نفسى للصفة حتى يكون لها وجود عيني ، و على ما أجاب به فقه المخالطة من باب اشترك اللفظ - س ر ه .

(٤) لا يخفى عدم مناسبة المرضية للترقي من الوجود العيني ، فان المراد أن هنا مطلبين الوجود العيني لها والمرضية و تزيد عليه و لم يثبت شيء منهما والعقل بأباهما جيباً - س ر ه .

والجواب يستفاد من سبق من الفرق بين معنيي الوجود الرباطي وأن أحدهما وهو الوجود الذي في البهائم المركبة غير الآخر وهو وجود الأعراض والصور الحالة ، وأن قولنا وجود (ج) مثلاً هو بغيره وجوده (لب) معناه غير معنى قولنا وجود (ج) في نفسه هو أنه موجود (لب) وأن (ج) في الأول لا بد وأن يكون من الأمور الموجودة في أنفسها لا بالعرض بخلاف الثاني^(١) ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما يسألم الفساد التلازم والتزم ، ومن حقق الأمر يعرف أنه قد يكون الشيء ممتمتع الوجود في نفسه بحسب الأعيان ممكن الوجود الرباطي بالقياس إلى الغير . ومن هاهنا أيضاً نشأت الشبهة التي أوردتها طائفة من أهل الشغب والجدال على المحصلين من الفلاسفة العظام ، وهي أنه إذا لم يكن للإمكان صورة في الأعيان لم يكن الممكن ممكناً إلا في الأذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الأعيان ، فيلزم أن يكون الممكن في الخارج إما متمتعاً أو واجباً لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية ، ولك أن تدفعها بما تحصّلت أنه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعاً في الأعيان . وأيضاً يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس لامتناع الممتنع صورة في الأعيان ، فالحل ما ذكرناه .

(٢) إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من تصالح اتصافى الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والإمكان والعلية

(١) فإن قوله موجوديته مشتق من الوجود الرباطي أي وجوده حيث تدليس الانسبة . والحاصل أنه قد يكون للصفة وجود كالبياض ثم ينضم إليه وجود رباط بالموضوع ، وقد يكون له وجود سوى الوجود الرباطي الذي يكون في كل محمول بهاءه معدول كما في العمى ، فوجودها في الأول تعبير عن مثل وجود البياض في نفسه ، وفي الثاني عن مثل الوجود الرباطي للبياض والعمى حين كونها محمولين في القضية ، وقوله موجود في الثاني بدل كائن من كان الناقصة التي هي من الادوات عندهم - س ر ه .

(٢) قد اوقع المصالحاة بين الفريقين بأن مراد الاقدمين من كون الامكان نحوه معدوماً إنما هو بحسب الوجود في نفسه أي الوجود الرباطي الذي هو مفاد كل التامة ، ومراد اتباع المعلم الأول من كونه موجوداً إنما هو بحسب الوجود الرباطي أي مفاد كل الناقصة - س ر ه .

والتقدم ونظائرها ، وأنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن
نعم وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل واعتباره . فمتشأ ذلك ماحققناه ،
وفي التحقيق وعند التفنيس لانخالف بين الرايين ، ولا مناقضة بين القولين ، فإن^(١)
وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان . وقد
درت أن الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا يسا في الامتناع الخارجي
للمحمول . فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو وأتباعه ، فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين
سيما الشيخ المتأنه صاحب الإشراف .

ومما تحققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية :
من أن عدم الفرق^(٢) بين نفي الإمكان والإمكان المنفي وهما مفاد لا إمكان له وإمكانه لا ،
يوجب كون الإمكان ثبوتياً ، وأن كل عدم فإبه يتعرف ويتحقق بالوجود ، فما
يكون له عدم يكون له ثبوت . وماله ثبوت فهو ثابت . فإنه^(٣) إن عني به إثبات أن
الإمكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر . وإن عني به أنه ليس من الأعدام
بل من المحمولات العقلية على الماهيات العقلية والعينية ، فذاك هو المرام عند المحصلين
من الحكماء العظام ، ومعنى إمكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الإمكان ومعنى لا إمكان
له عدم صدق الإمكان كما في سائر الطبايع الذهنية التي هي أوصاف الأشياء ، ولا يحمل عليها

(١) و قد درت من هذا معنى قولهم في تعريف المقول الثاني الفلسفي انه
الذي يكون عروضه للعروض في العقل ، سواء كان اتصاف العروض به في العقل
أوفي الخارج ، فإن المراد بكون الاتصاف به في الخارج كون وجوده الرابط في
الخارج ، كما المراد بكون عروضه في العقل ان وجوده المعدولي الرابض إنما هو
في العقل - س ر ه .

(٢) لا يخفى ما هذا التعبير لان الفرق يوجب كونه ثبوتياً فالاولى ما عبر به
المحقق الطوسي ره في التجريد بقوله : و الفرق بين نفي الإمكان و الامكان النفي
لا يوجب كونه ثبوتياً . الا أن يوجه : بأن المقصود أن عدم الفرق الذي يلزم على تقدير
كونه عديماً في الدليل من انه لو كان عديماً لم يبق فرق بين نفي الامكان و الامكان
النفي اى بين لا إمكان له و امكانه لا - اذ لا تمايز بين الاعدام - يوجب كونه ثبوتياً
كما يقال التسلسل يوجب اثبات الواجب تعالى اى لزومه على تقدير عدم الواجب
يوجه - س ر ه .

(٣) جواب عن الاول س ر ه .

الوجود في الأعيان . وعدم حمل الموجود على شيء لا ينافي جملة على الأشياء العينية وصدقه عليها . وهذا أحد معاني الوجود الرباطي . وأما التعريف بالوجود ^(١) فإنما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للأشياء فإن من السلب سلب لطبيعة العدم فضلاً عن طبيعة أخرى . نعم ^(٢) لا يكون المسلوب سلباً لسلبه فيكون ثبوتاً إضافياً وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه ^(٣) الطبيعة الإطلاقية كما في الشفاء : أن الثبوت وأعني به الإضافي المطلق أعم من أن يكون ^(٤) حقيقياً في نفسه أو بالإضافة فقط ، يقع جزء من بيان ^(٥) السلب ، لأنه موجود في السلب كما ذهب إليه بعض اتباع المشائين من مفسري كلام أرسطاطاليس ، فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه ومن قال إن البصر جزء من العمى وإن الأعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به أن البصر موجود مع العمى بل يريد أن العمى لا يمكن أن يجد إلا بأن يضاف السلب إلى البصر في حده فيكون البصر جزء من البيان لأن نفس العمى وستعلم في مباحث الماهية أن الحد قد يزيد على المحدود .

(١) جواب عن قوله و أن كل عدم الخ و حاصل هذا الجواب النقض بأنه ليس يلزم في كل عدم أن يؤخذ في مفهومه خصوصية الوجود كالعمى ، فانه عدم البصر و الامكان من هذا القبيل فانه سلب الضرورة و هكذا سلب السلب و عدم العدم . نعم العدم هكذا لانه رفع الوجود - س ر ه .

(٢) استدراك من النقض حاصله انه ان أردتم بالوجود الثبوت الإضافي فالامر كما قلتم لان كل عدم مضاف الى الثبوت الإضافي فإن المسلوب ليس سلباً لسلبه بالعمل الاول ، فان السواد ليس سلب الاسود فيكون ثبوتياً بالإضافة اليه ، اذلا واسطة يشتمل بهذا الاعتبار يكون ثبوتياً إضافياً ، لكن لا يلزم من هذا أن يكون موجوداً عينياً و هو مطلوبكم . وانما قلنا بالعمل الاول لان مصادق السواد و سلب الاسود واحد فيتحقق بالعمل الشائع وما قال قد انه ليس سلباً لسلبه فانما هو بالعمل الاول - س ر ه .

(٣) يعني أن المأخوذ في تعريف السلب على الإطلاق هو الثبوت الإضافي لا الوجود ، و انما هو مأخوذ في تعريف العدم و أصل الكلام في هذا المقام التردد بأن مرادكم اما خصوص الوجود فيتنقض كثير من التوابع ، و اما الثبوت الإضافي فلا يلزم منه الوجود العيني مع انه الذي ادعيتوه - س ر ه .

(٤) كالعدم فانه رفع الوجود فالوجود المضاف اليه حقيقي و اضافي معاً - س ر ه .

(٥) أى حده فالمراد بالبيان المعنى اللغوي لانه في الاصطلاح الدليل والبرهان و يستعمل في التصديقات - س ر ه . (٦) الحمل الخ يح بينهما المسلوب سلبه

ومنها أن جعل الإمكان وقسيمه وأشباهاها من المعاني العقلية إنما يقطع لزوم السلاسل المتولدة إلى لانهاية في الخارج ، وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية ، فإن اتصاف الشيء بالإمكان يلزم ^(١) أن يكون على سبيل اللزوم ، وإلا يلزم جواز الانقلاب فيكون لإمكان الشيء وجوب في العقل وإتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجود وهكذا إلى غير النهاية ، على أن كون الانصاف بالإمكان على أي حال من عناصر العقود يوجب اللانهاية أيضاً .

والجواب إن التسلسل هاهنا بمعنى لا يقف ، لأنه حاصل من اعتماد الذهن من غير أن ينساق إليه الأمر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع اعتبار العقل .

وتحقيق هذا المقام أن كون الشيء معقولاً منظوراً فيه للعقل غير كونه آلة للعقل في عقله ، إذ لا ينظر فيه بل إنما ينظر به مادام كونه كذلك مثلاً إذا عقلنا الإنسان بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الإنسان فنحن حينئذ لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الإنسان ، ولا نحكم عليها بحكم ، ولا نحكم عليها حين حكمتنا على الإنسان أنه جوهر بكونه جوهرأً أو عرضاً ، ثم إذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظوراً إليها وجدناها عرضاً قائماً بغيره . وما وجد في كلام أهل التحقيق أن الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لأمّا خرج عن التصور ، عنوا بذلك إنها في كونها معقولة لا تحتاج إلى صورة أخرى تكون هي آلة إدراكها لأننا إذا عقلنا ماهية الإنسان وحكمتنا عليه بكونه جوهرأً حيراناً جرمياً يكون المنظور إليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية ، لأن هذا يبين الفساد فكذلك الإمكان ومقابله كآلة للقوة العاقلة ، بها يتعرف حمال الماهيات بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في هذه الملاحظة إلى كون شيء من الثلاثة موجوداً أو معدوماً ممكناً أو واجباً أو ممتنعاً .

ثم إن التفت العقل إلى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء ولا وجوباً ولا امتناعاً له بل كان عرضاً موجوداً في محل هو

(١) وأما اتصاف نفس الإمكان بوجوده حينئذ فعلى سبيل الإمكان وهكذا سره .

العقل ومعكناً في ذاته ، فما كان قبل هذا وجوباً مثلاً أو إمكاناً صار شيئاً ممكناً ، وهكذا قياس المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية إذا صارت منظوراً إليها معقولة بالقصد محكوماً عليها أو بها انقلبت إسمية استقلالية بعد ما كانت حرفية تعلقية ، وهذا الانقلاب غير مستحيل^(١) لأنه كاتقلاب المادة إلى الصورة ، والجنس إلى الفصل ، والقوة إلى الفعل ، والنقص إلى التام ، كاتقلاب الصورة إلى الصورة ، والنوع المحصل إلى النوع المحصل ، لأن الروابط والأدوات حين كونها كذلك ليست شيئاً من الأشياء المحصلة التامة بل ينسب إلى الأشياء وفرق بين الشيء ونسبة الشيء . وكذا فرق بين كون الشيء شيئاً أدقوة على شيء ، إذ القوة بما هي قوة ليست شيئاً من الأشياء أصلاً . اللهم إلا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوة حتى ينجر الأمر إلى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة ، كالهيولى الأولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون بأحديهما بالقوة وبالأخرى بالفعل ، وما قرع سمعك أن المعنى الأدوي كالوجود النسبي ، والاستقلالي كالوجود المحمولي هما متباينان بالذات ، يراد به ما أفدناك تحقيقه لأن لهما ذاتين متباينتين ، فإنه الرابطة لأذات لها أصلاً كالمرآة التي لالون لها ولا حقيقة أصلاً ، ولهذا تقبل الألوان ويظهر به الحقائق والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير أن يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل والملا محصل الذي له أن يصير محصلاً ، والشيء واللا شيء الذي في قوته أن يصير شيئاً .

وإذا تحققت الأمر في هذه المعاني ، ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار قاعدة العقل ، فأجعل له أسلوباً معترداً في جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة

(١) ولأن الماهية واحدة فيتحقق تارة بوجود غير مستقل فيكون رابطياً . وتارة بوجود مستقل فيكون محكوماً عليه ، فالماهية في الأمر الباقي في العالم كالمادة تارة بنفس صورة فتفصل بها ثم يخلع عنها تلك وتابيس صورة أخرى . نعم الماهية مع هذا الوجود لا يتقلب اليها مع الوجود الآخر لأنه كاتقلاب المادة مع صورة البها مع صورة أخرى ؛ وهذا هو الانقلاب المستحيل والفرق بين ما ذكرناه وما ذكره قده ، إن الوجود الغير المستقل الذي كالمعنى العرفي فيما ذكره كالمادة وفيما ذكرناه هو كالصورة الزائلة عن المادة ، والماهية المحنوظة في الوجودين كالمفهوم اللزوم المشترك بين الاسمي والعرفي كالمادة - م ر ه .

والوجود واللزوم ومضاهياتها ، سواءً كانت بازاها في الأعيان شيء أم لا ، فإن
الوجود والوحدة مع أن حقيقتيهما واقعة في الأعيان بل حقيقة الوجود هي أحق
الاشياء بالوقوع العيني لكن مفهومهما من المعاني المتكررة في العقل ، فإن حقيقة
الوجود موجودة ولموجوديتهما فوجودية أخرى وهكذا إلى أن يعتبرها العقل ،
لكن مصداق هذه الانصافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي
هي بنفسها موجودة ، وكذا الكلام في الوحدة .

فان رجع أحد وقال : إن العقل يجد أن شيئاً من اللزومات الصحيحة الانتزاع
إلى لانهائية لولم يكن محكوماً عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الأول لأنفسدت
الملازمة الأولى ، فيجب أن يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم
لزوم إلى لانهائية ، والموجبة تستدعي وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها
موضوعات لاجابات صادقة .

قلنا له : ألم تذكرها بيننا لك وسقنا إليه فطانتك كيلا تتمثل رؤيتك من أن
اللزوم إنما يكون لزوماً إذا اعتبر رابطة لافهماً مأمّن المفهومات ، فإذن هو بما
هو لزوم ليس بشيء من الأشياء حتى يحكم عليه بلزوم أعدم لزوم .

ثم إذا لوحظ بما هو مفهوم من المفهومات و صحت ما من الأوصاف
استؤنف النظري لزومه أولاً للزومة ، فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملازم
ليس إلا اللزوم الملتفت إليه والمسلطوفيه بالذات لابد من لزوم ولا ضرورة في كون
كل لزوم ملتفتاً إليه منظوراً فيه بالذات فلا محالة تنقطع خطرات الأوهام في مرتبة
من المراتب . وهذا أولى مما نجشسه صاحب خواشي التجريد فيك هذه العقدة
أن تلك اللزومات موجودة في نفس الأمر بوجودها ينتزع هي منه . وليست موجودة
بصور متفارقة ، والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة أعم من الثاني فإن الموجبة
إذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج أعم من أن
يكون بصورة يخصصه كوجود الجسم أولاً كوجود الجزء المتصل الواحد بجزء

كله، فإن هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما^(١) إذا كان أحد قسمي المتصل حاداً والآخر بارداً، فيصدق الإيجاب الخارجي عليه، وإن كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على أحد الأنعام. وكما أن خصوص القضية الخارجية قد يقتضى نحواً خاصاً من الوجود كالحكم بالتحيز فإنه يقتضى الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فإنه يقتضى النحو الخاص به، كذلك خصوصيات الأحكام الذهنية قد يقتضى خصوصيات الوجود. وكما أن المطلقة تقتضى وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالإمكان والدائمة بالدوام. نقول أيضاً: لزوم شيء لاخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلاً طر في الملزوم واللازم بأن يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل. وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين بخصوصه دون الآخر كـلزوم انقطاع الامتداد للجسم، فإن معناه أنه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح أن ينتزع منه انقطاع الامتداد،^(٢) فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه، لازم لوجود الجسم بالفعل. وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القليل لزوم اللزوم. فإن مرجعه أن اللزوم لا يمكن صحته انتزاعه من شيء إلا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا، فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود أي صحة انتزاعه عن موجود بالفعل كما أن القضية الممكنة بكفى في صدقها إمكان وجود الموضوع. انتهى كلامه. وذلك لأنه مع كونه قد عني نفسه وبالغ في التدقيق لم يبلغ كلامه حد الإجداء، لأن اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوة من غير أن يصير منتزاعاً بالفعل لا يصح أن يقع موضوعاً للإيجاب ويحكم عليه باللزوم أو اللالزوم، لأنه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في الملحوظية، وإذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم

(١) التمثيل غير شديد، لأن اجتماع الضدين على وجود واحد باطل، فالقسمان متضامران وجوداً ولا سيما هند من يقول باختلاف المرضين بوجوب القصة الخارجية في الفعل. فالاولى ان يمثل بأن كل جزء من الجسم له جزء كما هو منسوب الحكيم - سرده.
(٢) فلا تقطع أمر عديم لازم للمتأهلي - سرده.

سار مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل المأهولة بالقصد ، فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وإن كان في النفس ، وليس بهذا الاعتبار موجوداً بالعرض انتزاعياً ، بل حقيقياً ذهنياً ، فموجوديتها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الأول الذي يمتنع أن يكون موضوعاً لحكم إيجابي بل ولا سلبي أيضاً ، ووجود^(١) الموصوف لا يمكن أن يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية أو انتزاعية ، وإلا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي فإن وجود السماء مثلاً في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة ، إذا السماء في مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير ، وإنما الفوقية تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متأخراً عن وجود ذاتها لذاتها. فالحق عليه مأمراً من أن اللزوم له تحقق رابطي يكفي في كون أحد الشئيين لازماً والآخر ملزوماً ، وهذا النحو من الوجود الرابطي وإن كان منسوباً إلى الخارج إذا كان انصاف الملزوم بالأمر اللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود الملزوم في نفسه ، لأن نحو وجوده في نفسه والحصول الذي يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطاً بين شئيين بل عند ملاحظة ماهيته وحقيقته في نفسه ليس إلا في ظرف الذهن ، وإن كانت ملاحظته في نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة بين شئيين . وهذا كما في ملاحظة السلوب والاعدام فإنها وإن كانت حقيقتها سلوب الأشياء وأعدامها لكن للعقل أن يلحظها كذلك ، وإذا صارت معقولة قد عرض لها نحو من الوجود ، ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوباً وأعداماً لأن ماهيتها كذلك . وقد مر أن الوجود مما وقع ظله العمومي الانبساطي على جميع الماهيات والمفهومات حتى على مفهوم المدم وشريك الباري واجتماع التقيضين فمفهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الذاتي الأولي لا بحسب الحمل الشايح الصناعي فتدبر فيه .

(١) إبطال لقوله أن تلك اللزومات هو موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه كما اشتهر منهم أن وجود الامر الانتزاعي وجود منشأ انتزاعه ، بأنه لو كان كذلك لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي .

أقول لا يبطل الفرق فإن مرادهم أن وجود المازوم مثلاً بها هو موجود ذاتي ، وبها هو موصح انتزاع اللزوم مرضي ، فبالحقيقة ذلك التصحح والتهيؤ وجود ذلك العرضي الذي هو الملزوم - سره .

ثم إن في كلامه بعضاً من مواضع الانظار .^(١)

أما أولاً فلأن أبعاد المتصل الواحد قبل أن يقع فيه كثرة وانتيبة بنحو من أنهاء القسمة الخارجية ، ولو بحسب اختلاف عرضين قارين لا يمكن^(٢) الحكم الإيجابي عليهما بشيء . حكمه صادقاً بحسب الخارج ، فإذا حدثت الانتيبة الخارجية صار كل واحد منهما مماله وجود في الخارج وقبل القسمة ليس شيء منهما موجوداً أصلاً ، إنما الموجود هو المادة القابلة لهما بعد وجودهما المستعدة لهما قبل حدوثهما ، ثم الوجود على رأيه أمر عقلي انتزاعي نسبي لا تحصل له إلا بما ينتزع منه ، فيكون واحداً بوحدة ما ينتزع منه ، كثيراً بكثرته ، فكيف يكون الأشياء المتعددة من حيث تعددها موجودة بوجود واحد ؟

وأما ثانياً فلأن خصوصيات الأحكام وإن اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على شيء بحال خارجي وجوده الانتزاعي^(٣)

(١) غير مخفى أن هذه الانظار سقيمة غير وارده - ط

(٢) والجواب اما أولاً فبالنقض لانا الحكم حكماً إيجابياً صادقاً بحسب الخارج ان كل جزء من أجزاء الجسم المتصل الواحد الذي لم يعمل فيه انحراف الاختلافان جوهر و قابل للقسمة ونحو ذلك . مع انه لم يحدث شيء من أنهاء القسمة والخارجية فيه .

وأما ثانياً فبالعمل وهو أن ذات الجزء موجودة في الخارج بوجود الكل وإن لم يكن وصف الجزئية الخارجية موجودة ، كما ان ذات الكل موجودة وإن لم يكن وصف الكلية الخارجية أيضاً موجودة لمكان التضائف بين الوصفين ، فهذا مغالطة من باب أخذ ما بالمرض مكان ما بالذات فقله : وقبل القسمة ليس شيء منها موجوداً أصلاً قلنا : بل هما موجودان في الخارج بحسب ذاتهما . و كون موضوع الحكم الخارجي انبياً هو الأبعاد فيما ذكر لا يستلزم القسمة الخارجية بل يكفي الوهية لان ما في النهن عين ما في الخارج ، ولا سيما أن الأجزاء التي في النهن انما ينظر بها لا ينظر فيها . وقوله : انما الوجود هو المادة القابلة لهما قلنا : المادة مادة للقسمة وأما المقوم فهو من أجزاء المادة وليس صورة لها على أن وجود مادة الشيء قد يكون مصححاً للحكم الإيجابي الخارجي عليه لان خصوصيات الأحكام يقتضي خصوصيات الوجود لموضوعاتها بحسبها - سره .

(٣) أقول لم يجعل المحقق مناط الحكم الإيجابي بحال خارجي الوجود الانتزاعي الذي هو بالقوة قبل الانتزاع ويصير بالفعل بعده بل مناط وجود ذلك الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه ، ولا شك أن وجود منشأ الانتزاع بالفعل هو مناط الحكم الإيجابي ،

بل نقول ما ذكره من أن خصوصيات الأحكام مما يقتضي خصوصيات الوجود للموضوعات ينافي ما فرعه عليه من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة ، وبعد ^(١) أن يخرج من القوة إلى الفعل يكون ظرف تحققه ودعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج .

وأما ثالثاً فلأن طبيعة القضية الممكنة وإن لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الأعيان ، لكنها اقتضت الوجود في الذهن على وفق سائر القضايا ، ولا شك أن القضايا التي كلامنا فيها أشد استدعاءً لوجود الموضوع من الممكنات . فكيف ^(٢) يتصور الاكتفاء في وجود موضوعاً بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه إلى عدم الثبوت لاجراً ولا ذهنياً إلا بعد أن يصير منظوراً إليه .

وأما رابعاً فلأن عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ^(٣) ليس معناه

❖ فانه يتصور تلك اللزومات بوجودها لازم بها هو مصحح انتزاعها ويحكم عليها .
فان قلت ، وجود الملزوم وجود ذاته لا وجود تلك اللزومات العرضية .
قلت : أما أولاً فلا يرد على هذا المحقق سوى بطلان الفرق بين الذاتي والعرضي فانه يمكن هذا بحثاً آخر ..

و أما ثانياً فقد مر ان وجود الملزومات ذلك التصحيح والتبويب الذي في اللازم ، وهذا بوجه نظير العلم الاجمالي والتفصيلي القائل بهما المشاؤون لذاته تعالى ، اذ بمجرد عدم الصور العلمية المرتبة في مقام الذات ليس العلم صحيح السلب لكونها موجودة بوجود واحد اجمالي وهو مناط العلم الكمالي عندهم . فكذا هاهنا تلك الملزومات وان لم تكن موجودة بصور متميزة ووحدات مفصلة لكنها موجودة بوجود واحد في منشأ انتزاعها - سره .

(١) ليس كذلك بل هنا نق تالت هو وجودها الذي هو بالفعل، الاجمالي لا الذي هو بالفعل، التفصيلي ولا الذي هو بالقوة - سره .

(٢) مع أنها قضايا فعلية فيكون أدون منزلة من الممكنة . والجواب عنه أيضاً يظهر مما مر اذ عند هذا المحقق وجود موضوعها وجود منشأ انتزاعه وهو في الخارج ، موضوعها وان لم يكن له وجود استقلالي الا أن له وجوداً تبعياً بالفعل في الخارج فلهذا كانت أرفع منزلة - سره .

(٣) بل معناه هذا كما نعلم على زيد الذي ليس موجوداً بعد ، بأنه كاتب بالامكان . وما ذكره من أنه كيف والكتابة بالامكان حال خارجي لزيد ، ان أراد به ان الكتابة حال خارجي فهو مسلم لكن لا يستلزم وجوداً في الأعيان للموضوع ، لانالم تشبهاً له ❖

أنه يمكن لنا أن نحكم على زيد بأنه كاتب بالإمكان من غير أن يكون موجوداً في الأعيان ، كيف والكتابة بالإمكان حال خارجي لزيد والحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي . بل معناه أن القضية الممكنة من جهة إمكان الانصاف بالمحمول لا يستدعي وجود الموضوع ، أي كيفية الرابطة إذا كانت إمكاناً فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها إمكاناً لا تستدعي الوجود للموضوع ، بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما ؛ وهذا لا يستلزم عدم اقتضاها له من حيثية أخرى كما باعتبار أصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته. وعدم اقتضاه بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاه نفس الحكم له ، والكلام في نفس الأحكام لافيه جهاتها ، على أن الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة .

فصل « ٧ »

في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان

إن لفظ الإمكان في استعماله من الناس يقع على ^(١) مافي قوة سلب

بـ بالفعل بل بالإمكان . هذا صحيح وإن كان لا يصير موجوداً أصلاً . وإن أراد به أن إمكان الكتابة حال خارجي فالإمكان عدمي ، ولو اراد به الإمكان الاستعدادي كان محمولاً لجهة و الكلام فيها ، مع أنه يناقض قوله فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها إمكاناً لا تستدعي الوجود الموضوع ، مع أن ذلك القول أعني فالقضية من حيث الخ التزام بطلوب ذلك المحقق لأنها إذا لم تستدع من حيث الجهة تم كلامه وصح مراده لأن الكلام في الوجهة لا المطلقة . هذا ما يتوجه على ظاهر كلام المصنف ، ولكن نظره الى ما سيحقق في المرحلة الثانية في الفصل التالي لبحث إعادة المعلوم أن السالبة كالوجبة في استدعاء وجود الموضوع بلا تفاوت الآن اعتبار السلب بما هو سلب لا يستدعي ، والأعية الشهورة بحسب الاعتبار ، فها هنا أيضاً نقول : إن اعتبار إمكان بما هو إمكان لا يستدعيه ولكن الممكنات كالفعليات بلا تفاوت فتفطن - سره .

(١) فالإمكان العام هو سلب امتناع الذات أو سلب امتناع النسبة أي سلب ضرورة انتفاها ، و التوزيع إشارة الى أن الإمكان في الهيئات البسيطة سلب امتناع الذات ، و في الهيئات المركبة سلب امتناع النسبة أو في الواجب تعالى سلب امتناع الذات لكون الوجود فيه عيناً و في الممكنات سلب امتناع نسبة الوجود الى ذاتها لكون وجوداتها غير ماهياتها أو سلب امتناع نسبة أنحاء الوجودات الى الذات الواجبة لكون وجودها معض الانتساب الاشرافي اليه ومجرد الربط به - سره .

امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع النسبة بين طرفي القدر . والامتناع هوضرة انتفاء الموضوع في نفسه أو ضرورة عدم النسبة . وبالجمله ضرورة الجانب المخالف بالقياس إلى أحد هذين الأمرين ، فصار معنى الإمكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل وإنما ^(١) توصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز ^(٢) من باب وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع في نفس الأمر ، فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع . والممكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ، ولا يقع على الممتنع الذي يقابله ، لأعلى ^(٣) أن هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الأمر لأن ما في نفس الأمر إما الوجوب أو الإمكان وإنما ذلك في تصور العقل واعتباره مفهوماً جامعاً لهما هو في نفس الأمر وبحسب الواقع ليس إلا أحد الأمرين ، لاطبيعة مبهمه متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله . ولذلك ^(٤) ليس هو مادة بل جهة .

(١) لا يعني أن المراد بالطرف المقابل المقابل من حيث هو مقابل، فيكون الوصف بحال الموصوف لا بحال متعلقه .
نعم هذا انما يصح لو اخذ وصف المقابل بنحو البنوان المشددون الموضوع وليس كذلك - ط .

(٢) يعني ان الامكان حقيقة صفة الطرف المقابل لان الامكان معرف سلب الضرورة ، والمعرف والعرف يدور أحدهما مع الآخر و سلب الضرورة صفة الطرف المقابل فكذا الامكان لاتحادهما فوصف الطرف الموافق به على طريق المجاز - سره .

(٣) يعني ان اشتراكه المعنوي لا يستدعي سوى المفهوم الجامع كالشيئية المشتركة بينهما لاطبيعة مبهمه جنسية متحصلة بهما حتى يكون الواجب تعالى مركباً من جنس وفصل .

ان قلت : فيلزم انتزاع مفهوم واحد من حقيقتين مختلفتين وقد مر بطلانه .
قلت : هذا المفهوم أمر سلبى لا يمكن أن يعاذه أمر ثبوتى نسبه اليه نسبة الذاتى الى ذى الذاتى نعم لما كان سلب الامتناع سلب السلب وهو الانبات ولكن بالعمل الشائع لا الاولى ، كان حكمه حكم الوجود الحقيقي الذى مر أنه باهو ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز ، مشترك وبالعكس ، مشترك فيه للوجودات و الماهيات - سره .

(٤) ان قلت : فالامكان الخاص و الامتناع أيضاً ليسا ماديتين لكونهما سلبيتين ، والسلب لا يعاذه شيء .

قلت : المراد بالتحقق في نفس الامر الذى هو مناط المادية الوقوع فيها أعم من

ثم انصرف عن الوضع الأول بان اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الإيجاب كما في الوضع الأول وتارة في طرف السلب ، إذ من شأن الامتناع الدخول على كل منهما ، وجبئذ وقع على الممتنع وعلى مالميس بواجب ولا ممتنع ، وتغلب عن الواجب فصار الإمكان مقابلاً لكل من ضرورتي الجانبين ، إذ بحسب دخوله على الإيجاب قابل ضرورة السلب ، وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الإيجاب ، ولما لزم وقوع الإمكان على مالميس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعاً ^(١) وضع متقولاً خاصاً لسلب الضرورة في جانبي الإيجاب والسلب جميعاً ، وهو الإمكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعاً ، وهو أخص من المعنى الأول. فكان المعنى الأول إمكاناً عاماً أو عاماً والثاني خاصاً أو خاصاً بحسب الوجهين ، وصارت الأشياء بحسبه على ثلاثة أقسام واجب وممتنع وممكن ، كما كانت بحسب المفهوم الأول قسمين واجباً وممكناً أو ممتنعاً وممكناً .

ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت أو وصفية أو وقتية ، وهو أحق باسم الإمكان من المعنيين السابقين ، لأن هذا المعنى من الممكن أقرب إلى حان الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب ، كالكتابة ^(٢) للإنسان اتساوي

وقوع الوجود أو وقوع العدم فان النفس الامرية في كل شئ . بحسبه فواتية العدم بنحو البطلان . و عدم كون الامكان العام مادة ليس باعتبار أنه سلب وعدم ، بل باعتبار انه لا تحقق لسلب ضرورة المخالف بما هو عام بل في الوجوب بنحوه وفي الامكان الخاص بطوره ، و العموم داخل في قوام مفهوم الامكان العام فكون الامكان العام متحصلاً مثل ان يقال الحيوان بشرط الكلية موجود في الخارج - سره .

(١) لا يخفى ما في المقام من التسامحة لاستلزامه كون الامكان الخاص معنى مؤلفاً من وصفين كل منهما مجازي بحال التعلق ، مع أنه من الضروري أن الهابة متصفة بالامكان حقيقة لا مجازاً و انه معنى واحد لا مجموع معنيين - ط .

(٢) فالحيوانية مثلا وان كانت ممكنة لكونها ملبوبة الضرورة من الطرفين ، وكذا تحرك الاصابع والانتصاف ، الا أنها لا تغلو عن ضرورة اقتضاء لموضوع ، ذاتاً أو وصفاً أو وقتاً كالإنسان والكتاب ووقت الحيولة فجاء من قبلها الضرورة والالزام وما أمكنت امكان المحولات الثلاثة ، بخلاف الكتابة للإنسان اذ كما أنها ممكن ذاتي كذلك ممكن من قبل الطبيعة الانسانية نعم للكتابة ضرورة بشرط وجودها ولهذا اعتبر والامكان الاستقبالي - سره .

نسبة الطبيعة الإنسانية إلى وجودها وعدمها له ، والضرورة ^(١) بشرط المحمول وإن كانت مقابلة هذا الإمكان بالاعتبار فربما يشاركه في المادة - لكنها ^(٢) توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود بهذا الإمكان من حيث الماهية ، وأخصيته ^(٣) هذا المعنى من اللذين قبله ليست إلا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز . وقد يطلق الإمكان على معنى رابع وهو ما يحسب حال الشيء من إيجاب أو سلب في الاستقبال ، وهو الإمكان الاستقبالي ، لكون ما ينسب إلى الماضي والحال من الأمور إما موجوداً أو معدوماً ، فالضرورة قد أخرجه من حاق الوسط إلى أحد الطرفين ، ولذلك اعتبره

• (١) لما كان هناك مظنة سؤال وهو أنكم فلتن ان الكتابة بالنسبة الى طبيعة الانسان مسلوية الضرورة مطلقاً مع أنها ضرورية حين كون الانسان كاتباً فالكتابة بشرط الكتابة ضرورية لان الشيء مالم يجب لم يوجد . احاب بأن مقابلة تلك الضرورة لهذا الامكان وان كانت بالاعتبار ، وربما تشاركه في البادة أى المورد ، لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبالإمكان من حيث الماهية فوجود الكتابة ضرورى وما هيبتها ممكنة - س ر ه .

(٢) وفي بعض النسخ : لكونها

(٣) قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات : وانما قال الشيخ فكانه أخص من الوجهين ولم يقل وهو أخص لان الاعم و الاخص هما ! للذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بأن أحدهما أقل تناولاً من الآخر أما اذا دل أحدهما على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه أخص من الآخر الا بالمجاز . وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلاً بالاسود فلا يقال أن الاسود يقع عليه وعلى صفته بالخصوص والعموم والممكن يقع هاهنا على المعاني المذكورة بل على الآخر بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه أخص . وقال المعاكم في شرح كلامه : وانما لم يقل هو أخص من الوجهين لان الاعم والاخص يدلان على معنى واحد كالانسان والحيوان فانها يدلان على معنى الحيوان الا أن الاخص أقل تناولاً للجزئيات من الاعم ضرورة أن جزئيات الاخص بعض جزئيات الاعم والاعم أقل تناولاً بحسب المفهوم من الاخص لان مفهوم الاعم جزء مفهوم الاخص ، ويمكن حمل قوله ويختلفان بأن أحدهما أقل تناولاً من الآخر ، عليها . والاعم انما يطلق على الاخص لا بواسطة انه موضوع لمفهومه بل بسبب اشتغاله على مفهوم الاعم ، فان صدق الحيوان على الانسان لالانه موضوع لمعنى الانسان بل لاشتغاله على معنى الحيوان ، وهذا بخلاف الامكان فان اطلاقه على معنى الامكان الخاص لانه موضوع بأزائه لاشتغاله على معناه حتى لو فرضنا ان بين المعنيين تبايناً لكان الامكان مطلقاً عليه ، كما لو سمي واحد من السودان بالاسود فالاسود يقع عليه وعلى صفته بمعنيين ، فكما لا يقال ان وقوعه عليها بحسب العموم والخصوص كذلك لا يقال ان وقوع الامكان على المعنيين بحسب العموم والخصوص - س ر ه .

فرقة من المنطقيين لأن^(١) الباقي على الإمكان الصرف ليس إلا المنسوب إلى الاستقبال من الممكنات التي يجهل^(٢) حالها ، ومن اشترط منهم في هذا أن يكون معدوماً في الحال ، فقد غفل عن أن حسابه أن جملة موجوداً قد أخرجه إلى ضرورة الوجود ، آت مثله هاهنا ، إذ فرض العدم الحالي أيضاً يخرجه إلى ضرورة العدم ، فإن استضر بذلك بذلك فيستضر بهذا ، فترجيح أحدهما على الآخر ليس من مرجح . وهذا^(٣) قول يناسبه النظر المنطقي والأناظر البحثية .

وأما التحقيق الفلسفي فيعطي أن الممكن في الاستقبال أيضاً لا يتجرد عن إحدى الضروريتين: الوجوب باعتبار أحد الطرفين ، والامتناع باعتبار مقابله ، من جهة إيجاب العلة له كما في الحال ، فإذا نفي الإمكان واحد يتساوى نسبته إلى ما يحسب الحال أو الاستقبال للممكن . نعم الصدق والكذب لا يتعيانان في الإمكان الاستقبالي فإن الواقع في الماضي والحال قديمتين طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين وأما الاستقبالي فقد نظري تعين أجد طرفيه أهو كذلك في الواقع أم لا . وهذا أيضاً بالقياس إلى علومنا الغير المحيطة بما في الآزال والآباد جميعاً ، بخلاف علوم المبادي وأوائل الوجود ، فإن علومهم عالية احاطية ايجابية بتيّة ، لأنها انفعالية إمكانية ظنية ، إنما الإمكان والظن بحسب حال الماهيات الغير المستدعية لشيء من طرفي الوجود والعدم ، وهو لا ينفك عن إيجاب الوجود الناشئ من اقتضاء السبب التام ، والجمهور يظنونه كذلك في الواقع ، والتحقيق يأباه لأن الممكن ممكن بذاته واجبه بوجود علته وممتنع بعدمها ، فما لا يعلم من الممكن إلا الإمكان فلا يتصور أن يعلم منه أنه واقع أو غير واقع ، وإن علم وجود سببه كان وجوده واجباً لا ممكناً ، وإن علم عدم سببه كان عدمه واجباً لا ممكناً . فإذا وجد

(١) وكذا كل معنى بالنسبة إلى سابقه أقرب إلى حاق الوسط ، فهذا المعنى كان بالنسبة إلى السابق صرفاً لأن ذلك بشرط المحصول كان ضرورياً بخلاف هذا لأنه لم يقع بعد فهو الممكن الحقيقي - س ر ه .

(٢) يعني في الأغلب يكون المنسوب إلى الاستقبال ممكناً والافتحوط لوع الشمس ضروري - س ر ه .

(٣) هذا ما حققه العلامة الطوسي رده في منطق شرح الاشارات - س ر ه .

الممكنات باعتبار السبب واجب، فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء، لأنه صار واجباً باعتبار وجود أسبابه. والأول تعالى يعلم الحوادث المستقبلية بأسبابها، لأن الأسباب والعلل يرتقي إلى الواجب الوجود، وكل حادث ممكن فهو بسببه واجب. ولولم يجب بسببه لما وجد، وسببه أيضاً واجب بغيره إلى أن ينتهي إلى مستبب الأسباب من غير سبب، فلما كان هو عالماً بترتب الأسباب كان عالماً بالامبالا وصحة شك يعتريه. والمنجّم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لاجرم يحكم بوجود الشيء ظناً وتخميناً، لأنه يجوز أن ما اطلع عليها ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء المصادمات والمعارضات، فإن اطلع على أكثر الأسباب قوى ظنه وإن اطلع على الكل حصل له العلم، كما يعلم في الشتاء أن الهواء سيحمر بعد ستة أشهر، لأن سبب الحمى يكون الشمس قريب الممر من سمت الرأس، وذلك في وسط البروج الشمالية لسكان الأقاليم الشمالية، ويعلم بحكم الأوضاع السماوية وعادة الله فيها وسنة الله التي لا تبدل لها أن الشمس لا يتغير مسيرها، وأنها ستعود إلى الأسد بعد هذه المدة. وسنزيد أيضاً لهذا من ذي قبل في كيفية علم الله تعالى بالمتغيرات إنشاء الله تعالى.

ثم قد يطلق الإمكان ويراد به الإمكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض، وهو كنيئة استعدادية من عوارض المادة تقبل التغيرات شدة وضعفاً بحسب القرب من الحصول والبعد عنه، لا جل تحقّق الأكثر والأقل مما لا بد منه^(١)، وهو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني الإمكان بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء. كزوال النقص بعد حصول التام ورفع الإبهام عند تبيين الأمر على ما في فلسفتنا: من أن نسبة المادة باستعدادها إلى الشيء الحادث نسبة النقص إلى التمام كما سيتضح في موعده إنشاء الله تعالى وهذا الإمكان لا يعدم من الجهات بل يجعل محمولاً أو جزئاً.

(١) أي من الأسباب والشرائط التي لا بد منها في حصول الشيء. - هـ -

فصل « ٨ »

فيه ارجاع الكلام الى أحكام هذه المفهومات العقلية
التي هي مواد العقود على اسلوب آخر .

ان كلام من هذه الطبائع العقلية يحتمل في يادي الأمر أن يكون بالذات أو بالغير أو بالقياس إلى الغير . ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بأن الإمكان لا يكون بالغير ، بل بالذات وبالقياس إلى الغير ، فسقط من الاحتمالات التسعة واحد ، فبقى المتحققة منها ثمانية اعتبارات . والثلاثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصلة حقيقة حاصرة لجميع الطبائع والمفهومات بحسب نفس الأمر ومراتبها . اللهم إلا في الماهيات الإمكانية ، فإنها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا تكون متصفة بإمكانها الذي هي حالها في نفس الأمر لا بحسب مرتبة ماهياتها ، فإنها من تلك الحيثية ليست . إلا هي نعم^(١) لما كان جميع السلوب صادقة في حق كل واحدة منها من تلك الحيثية إلا سلب نفسها بحقيقتها التصورية لابهيتها البسيطة أو المركبة . لأن إيجاب نفسها أو غيرها إياها أيضاً مع الوجود . فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضرورتي الوجود والعدم ، وكذا سلب سلبها أيضاً ؛ إلا أن صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها لأعلى طريقة إيجاب تلك السلوب لها ، وبينهما فرقان عظيم . وحمل^(٢) الإمكان على

(١) كأن قلنا يقول لما كان جميع السلوب صادقة في مرتبة ذات كان الإمكان في المرتبة ؛ لأن من جملة السلوب سلب ضرورة الوجود والعدم . فأجاب بأنه كذلك لكن يصدق سلب ذلك السلب أيضاً ، إذ كما أنها ليست ذاتية بمعنى أنها ليست جزءاً ولا عيناً كذلك سلب السلب ليس جزءاً ولا عيناً . س ر ه .

(٢) وكان هذه العبارة غلط لأن الإمكان سلب ، وحمل السلوب جميعاً على طريقة العقود السلبية كما صرح به بل ذكر هنا حكم السلوب الآخر استطراداً ولو جعل تبديل الأول بالثاني من النسخ لا يصح أيضاً لأن حمل التظهيرين أعنى الوجوب والامتناع ليس من العقود السلبية ، اللهم إلا أن يقره نظيرتها بالتاء علامة التانيث ويرا بها سلب ضرورتي الوجود والعدم الذي هو تفسير الإمكان ، وظني أنه كان نسخة الاصل كسطريها بالثين المعجزة أي جزئيتها وهما سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم وأنه كان الأول مكان الثاني وبالعكس . س ر ه .

الماهية كظايريه من قيل الشاى دون الأول . كيف ^(١) ولو كان المقسم في الأقسام الثلاثة حال الشيء . بالتباس إلى الوجود والعدم بجميع الحثيات والاعتبارات - أعم من أن يكون بحسب الواقع أو بحسب آية مرتبة منه - لم يكن القسمة عقلية حاصرة ، فإن الماهية بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شيء من الثلاثة عند العقل ، ولو سلم ثبوت شيء من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها أيضاً مع ذلك الشيء . ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفساً وذلك الشيء ، فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع الجمع ومنع الخلوصا في الأقسام الثلاثة . وكون بعض هذه ^(٢) الأقسام حاصلا في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى إنما نشأ من خصوصية القسم ، لاعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم ، فإن مجرد ذلك لا يستدعي أن يكون الواجب بالذات مثلاً ، مصداق وجوب وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته ، وإلا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم إلى استئناف بيان وبرهان على كون وجوب وجوده تعالى عين ذاته من دون صفة عارضة لذاته أو اعتبار آخر متأخر عن نفس

(١) متعلق بقوله قد علم الله الألفى الماهيات . وحاصله انه كيف لا يكون مرتبة ذاتها مستثناة والعالم انه لو كان المراد ان الشيء بحسب الواقع غير خال عن الثلاثة فالنفس حاصرة والمنفصلة حقيقة وأما اذا كان المراد أن الشيء بحسب الواقع وبحسب مرتبة ذاته غير خال لم يكن المنفصلة حقيقة ، فإن الماهية بحسب نفس مرتبتها خالية عنها ، ولو سلم ثبوت شيء من الثلاثة لها في المرتبة لم يكن المنفصلة حقيقة أيضاً لأن الامكان في المرتبة لا يمكن بنحو العينية والامكان الماهيات سلوباً ، اذا لمكان سلب وانتفت الخصوصيات سوى الامكان وهو باطل بالضرورة ، ومع ذلك يلزم أن لا يكون الانسان مثلاً واحداً من الثلاثة لكونه أمراً اعتبارياً كالأمكن ، حيث انه ليس يمكن كحدوث العادى ، فانه لا حادث ولا قديم ، فبقى ان كونه في المرتبة بنحو الجزئية فيكون ماهية الانسان مثلاً نفسها نفسها والامكان ، وإطلاق نفسها الثاني من باب تسمية الشيء باسم ما كان ، والا فما كان نفساً صار جزءاً ، وحيث لا يكون القسمة حاصرة لان نفسها اما واجب أو منتفع وهما محالان . واما ممكن وهو باطل . لان الامكان ممكن حيث مع أن المجموع عديم لان جزئه سلب . وايضاً لو كان ممكناً ذهب الامر الى غير النهاية ، أدنقل الكلام اليه بأنه هل امكانه في المرتبة ام لا - س ر ه .

(٢) أى كون مبدئه ، اذا الوجوب الذى هو كيفية النسبة لا يمكن أن يكون في مرتبة ذاته تعالى بل مبدئه الذى هو شدة الوجود وهذا كما يقال : ان الصفات الاضافية زائدة لكن مبدئها عين الذات - س ر ه .

ذاته تعالى. وفرق بين ^(١) كون الذات مصدوقاً عليها لصدق مفهوم وكونه مصداقاً لصدقه. فلاتنا في بين هذا الكلام وبين ما سنذكره أن الماهية الإمكانية لا ينفك عنها الإمكان في أية مرتبة أخذت.

واعلم أن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة أقسام .

منها واجب يمتنع ^(٢) انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعليه من

الذات لثبوته لها ، وهو القيوم تعالى. والضرورة هناك ذاتية أزلية مطلقة .

ومن هنا نسب ضرورية للمحمول إلى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت

المحمول له ، ككون الإنسان إنساناً أو حيواناً . والضرورة هاهنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لابه .

(١) جواب عن سؤال مقدّر كأن قلنا يقول إذا لم يكن الإمكان في المرتبة

فما بالهم يقولون الإمكان ذاتي . أجاب بأنه تفرق بين كون الشيء مصدوقاً عليه للإمكان أي يصدق عليه صدقاً عرضياً ، وبين كونه مصداقاً له أي يصدق عليه صدقاً ذاتياً فما ذكرنا أن الإمكان ذاتي من قبيل الأول ، وما قلناه : أنه ليس عيناً ولا جزءاً للماهية من قبيل الثاني . وبعبارة أخرى لا منافاة بين كون الشيء عرضياً بمعنى الخارج المحمول ، وبين كونه منتزعاً من نفس ذاته كالكثيثة ، فما قالوا من أن الإمكان ذاتي المراد به الذاتي في كتاب البرهان وما قال قده أنه ليس ذاتياً المراد به الذاتي في كتاب إيساغوجي .

ثم ما ذكره من الفرق بين المصدق عليه والمصدق في اصطلاح ، ومشهور أنه

لا مشاحة فيه ، واما يفهم من اللفظ فإن المصدق في الأصل اسم آلة والآلة هي العلة القريبة فما كان فرداً ذاتياً للشيء ، بحيث إذا حصل تلك الطبيعة في العين كانت عينه وإذا حصل في العقل ذلك الفرد كان عينها ، كان علة قريبة لصدقها عليه فسمى مصداقاً ، بخلاف المرضي فانه معال بغير المعروض فالمعروض مصدوق عليه لامصداق - سره (٢) أي محمول الهلية البسيطة ، فهذا وجود واجب وما يليه نسب واجبة بخلاف هذا ، فإن التحقيق أن لادوجود رابط في الهليات البسيطة وأن ليس مفادها ثبوت شيء لشيء ، فهذا واجب الوجود النفس ، وما يليه واجب الوجود الرابط ، وفرق آخر بينهما أن يجعل قوله الضرورة أزلية هناك وقوله والضرورة ذاتية هاهنا من تبيين شرح الاسم ، كل قسم .

أن قلت : إذا لم يكن في الهلية البسيطة نسبة شيئاً في الواجب بالذات فكيف يكون الوجوب الذي هو الجهة كيف النسبة .

قلت : أن ذلك قبل المراجعة إلى البرهان بل بمجرد التقسيم في المنفصلة - ستره .

ومنها نسب ضرورية يكون لها علة هي نفس ذات الموضوعات ككون المثلث
ذا الزوايا القوائم وضرورتها أيضاً ذاتية بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع
وصف الوجود لا بالوصف . وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في أقسام :
منها ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها كشارك
الباري تعالى والمعدوم المطلق والشر المحض .

ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته لا بعلية منه لضرورة عدم
ذلك المحمول عنه ككون الإنسان جماداً .

ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من
ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الأربعة فرداً ، فإن اقتضاءها للزوجية عين اقتضاءها
لنفي الفردية عنها . وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب أموراً ممكنة تصدق في كل
منها بحسب الإمكان الخاص إمكانان عامان موجب وسالب ، والموجب فيه يستلزم
السالب ، ويكون العقد مركباً من قضيتين موجبة وسالبة . وأمرأة مركبة فرضاً من
الواجبين أو الممتنعين أو الضدين ، ^(١) فإن ضرورة الوجود أو العدم لتلك المركبات
ليست لذواتها بما هي مركبات بل لعلها هي خصوصيات الأجزاء . والإثنان اللذان هما بالغير
أي الوجوب والامتناع إنما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان ألبتة ولا أحدهما
لشيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات ، وقد مر أن الواجب بالذات لا يكون
واجباً بغيره . وأما الثلاثة التي هي بالقياس إلى الغير فهي لانصادم التي هي بالذات
في التحقق وإن خالفها في المفهوم ، فالوجوب بالقياس إلى الغير يعم جميع الموجودات
إذ لا موجود إلا وله علية أو معلولية لشيء آخر ، وكل من العلة والمعلول له وجوب

(١) أو قضيتين أو مثلين بنحو الجمع الممتنع بدليل قوله أو العدم .

ان قلت كل واحد من الضدين ليس بحال وكذا كل من النقيضين والمثلين
بل مجموعها و إذا كان المجموع بها هو مجموع ممكن لكان التركيب فأي شيء
هو الحال .

قلت هذا التركيب بها هو مركب ممكن وبها هو مركب من هذه الخصوصيات
محال، كما أن الحال بالعمل الأولي محال ، وبالعقل التابع من الممكنات المجعولات
للثمن - س د .

بالقياس إلى الآخر لأنَّ الوجوب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الأعم من الاقتضاء ، و مرجعه إلى أنَّ الغير يأتى ذاته إلا أن يكون للشيء ضرورة الوجود ، سواءً كان ^(١) بأفضله ذاتي أو بحاجة ذاتية ووجوده تعلقي ظلي ، وقد وقع في الأحاديث الإلهية باموسى . أنا بذلك اللازم . والامتناع بالقياس إلى الغير يعرض لكل موجود واجباً أو ممكناً بالنسبة إلى عدم معلوله أو عدم علته أو ما يلزم عدم معلوله أو عدم علته ، وكذا يعرض لكل معدوم بما هو معدوم - متمتع أو ممكن - بالنظر إلى وجود معلوله أو وجود علته .

وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده والإمكان مقيساً إلى الغير لا يعرض للواجب انقيوم بالقياس إلى شيء من الموجودات الممكنة ، إنما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجباً آخر ، وبالقيااس إلى مفروض من مجعولات واجب آخر ، ويعرض ^(٢) أيضاً لموجودات ممكنة بعضها مقيساً إلى بعض ، أو لمعدومات ممكنة كذلك ، أو لموجود ممكن مقيساً إلى معدوم ممكن ، أو بالعكس ، كل ذلك بشرط أن لا يكون ^(٣) بين

(١) قد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكر - س ر ه .

(٢) للموجود الممكن اعتباران :

أحدهما اعتباره ماهية موجودة منفصلة الوجود عن غيره ، وحينئذ إذا نسب إلى الواجب تعالى كان سائر ماله دخل في وجوده من الوسائط عللاً وشروط ومعدات له وكان المجموع المحصل منها ومن الواجب علة تامة موجبة لوجوده .

ثانيها اعتباره مرتبط الوجود بغيره بحيث لا يتحقق إلا بتحققها ، بأن يكون اسم زيد مثلاً عن الإنسان الذى ولده عمرو وفاطمة وفى زمان كذا ومكان كذا وهكذا ، وحينئذ يرتبط وجوده بجميع السلسلة الطولية والرضية ويكون إيجادها هو إيجادها جميعاً ، و يكون الواجب بهذا الاعتبار علة تامة له ، والأبحاث الفلسفية الأقل منها مبينة على الاعتبار الأول ، ولازم ذلك أن يكون الممكن إنما ينصف بالوجوب بالقياس إذا نسب إلى علته التامة الموجبة أو إلى ما يشار كفى فى العلة التامة ، وإلا فى غير هذه الصورة فلا ينصف إلا بالإمكان بالقياس . واما الواجب فلا ينصف بالقياس إلى ممكن إلا بالوجوب بالقياس لتوقف وجوده على وجوده - ط .

(٣) كذا طبق الإنسان ونهق العمار مثلاً ، هذا باعتبار اللول القريبة ، واما باعتبار

انتهائها إلى علة اللول فلها الوجوب بالقياس - س ر ه .

المقيس والمقيس إليه علاقة عليّة أو معلولية، ويعرض لأمور^(١) ممتنعة بالذات بالقياس إلى عدمات أشياء ممكنة بالذات وما يلزمها، لعدم العلاقة الاستدعائية بينها.

تنبيه وجوب العلة بالقياس إلى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبه لها أن يكون هي ممدّج لها الوجود إما بنفسها كما في العلة الأولى أو غيرها. ووجوب المعلول بالقياس إلى وجود العلة كونها بتماميتها متأبئة إلا أن يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن أن المعلول له وجوب حاصل له من العلة، فإن هذا حال المعلول في نفسه وإن كان من جهة إعطاء العلة إياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير. ووجوب أحد المعلولين لعلّة واحدة بالقياس إلى الآخر عبارة عن كون الآخر يأبى أن يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورتهما جميعاً مع عدم الالتفات إلى أن هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق، لأنّ هذا حال شقيقه لأحاله والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب إعطاء الغير ذلك لأنه اعتبار في الشيء بحسب ما يلزمه حال الغير عندما يلحظ مقيساً إليه لامن حيث هو له في نفسه من قبل إفاضة الغير. وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم وفي الفلسفة العامة. وأما^(٢) في طريقتنا فسيلوح الكما فيه إن كنت من أهل الطريق ففي قاعدتهم المعلول واجب بالعلّة وبالقياس إليها جميعاً بخلاف العلة فإنها واجبة بالقياس إلى المعلول لابه وكذا كلّ واحد من معلولي علّة واحدة نظراً إلى الآخر. والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير. والامتناع بالقياس إلى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير، وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة إلى عدم العلة

(١) كما امتناع الغلاء بالنسبة إلى عدم بياض عن تأبل مثلا أن يكون اللام فسي قوله لعدم العلاقة بمعنى عند كقولهم «أما الصلوة لدلوك الشمس» فلا بد النقض بعدم المعلول الأول الممكن بالذات، وعدم الواجب تعالى الممتنع بالذات مع الوجوب بالقياس بين العدمين لا الامكان بالقياس. ويمكن التعميم حتى يشمل مورد النقض أيضاً بأن يكون المراد بأشياء ممكنة بالذات وما يلزمها شيئات ما هيأتها حيث لا علاقة بينها وبين الجاعل وضماً ورفاً، كما سيدفع به النقض بعدم المعلول الأول على القاعدة القائلة بأن مستلزم المحال بالذات محال بالذات فانتظر وحينئذ اللام تعليلية لا ظرفية - س. زه.

(٢) فإن وجود المعلول رابط بعض فلا نفسية له - س. زه.

أوعدمه بالنسبة إلى وجودها ، وبفترق عنه بالتحقق في عكس ^(١) هاتين الصورتين وفي عدم أحد معلولي علة واحدة بالقياس إلى وجود الآخر أو وجوده بالنظر إلى عدم الآخر . والإمكان الخاص بالقياس إلى الغير هو لضرورة وجود الشيء ، وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجوداً وعدماً حين ما يلحظ مقيساً إليه ، وهذا إنما يتحقق في الأشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية أو الاتفاق في معلولية علة واحدة .

فصل « ٩ »

في أن الامكان يستحيل أن يكون بالغير

لـ تـأتـيـقـتـ أن قسمة الشيء إلى الواجب والممكن والممتنع، منفصلة حقيقية، إذ كل مفهوم فهو في ذاته إما ضروري الوجود أو لافاً ماضوري العدم أولاً. وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقتان كل واحدة منهما يتركب من الشيء، وبقضه، وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون أجزائها أكثر من اثنين، فإنها تكون بالحقيقة منفصلتان أو أكثر. فحينئذ الشيء، بأي اعتبار وحشية أخذاً لا يكون إلا أحده هذه الثلاثة، فإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جملة هذه الثلاثة، المنفصلة، الإمكان، فلو فرض أن يكون له إمكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر إلى حشية واحدة إمكانان أحدهما بالغير والآخر بالذات، بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضاها له، لاستحالة ذلك كما سيظهر، ومن المستحيلات أن يكون إمكان واحد مستنداً إلى الذات بالمعنى المذكور إلى الغير جميعاً كما مر في الوجوب من أنه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات، وأما تحقق إمكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو مستحيل الفساد. فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان أو عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذات أو الحشيات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد

(١) أي في عدم العلة بالنسبة إلى وجود المعلول ووجودها بالنسبة إلى

أوضح ورتبا عدم واحد أولا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد، كيف وهذه المعاني طبائع ذهنية لا يتحصل إلا بالآضافة، ولا يتعد كل منها إلا بتعددا مضيت هي إليه، فلوفرض إمكان بالغير لشيء، متبا، فهو مع عزل النظارعن الغير أهو في حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه إمكانان، وقد علمت بطلانه، أو ضروري أحد من الوجود والعدم فقد أانه ذلك الغير عما يقتضيه ذاته وكساه مصادم ما استوجبه بطباعه. وليس كذلك إذا كان الوجوب أو الامتناع بالغير حين كون الذات متصفة بالإمكان الذاتي، لأنه^(١) عبارة عن لاقتضاء الذات إحدى الضرورتين، لاقتضاءها سلبيهما، وبينهما فرق إذ الأول سلب تحصيلي لا إيجاب^(٢) سلب أو إيجاب عدول. والثاني إيجاب لاحدهما. والسلب البسيط

(١) لا يقال : هذا لا يجدي في الانقلاب، لأن كون الامكان هو (لا) لاقتضاء محفوظ في مورد النقش والاستدلال، والتفاوت في التقدم والناخر. لانا نقول : المرادان الممكن بالذات لما كان حاله (لا) لاقتضاء لم يكن مصادماً لاقتضاء الغير حصول شيء، فيه، كما هو حال كل قابل، بخلاف ما إذا كان الشيء واجباً بالذات مثلاً فلم يصير الغير ممكناً فإن الوجوب لاقتضاء الوجود وإفادة الغير (لا) لاقتضاء إفادة زوال الوجود كما لو كان الامكان لاقتضاء السلب والغير يفيد الثبوت فعينه لا يحصل الشائع - س ر ه .

(٢) والفرق بين الثلاثة أن في السالبة البسيطة والوجبة السالبة المحمول كليهما السلب خارج عن المحمول إلا أن في السالبة المحمول زيادة اعتبار، فانها في السلب البسيط التحصيلي تصور الموضوع والمحمول ثم النسبة الإيجابية التي بينهما، ثم نرفع تلك النسبة، وفي سالبة المحمول نعمل ذلك ثم نعود ونعمل ذلك السلب على الموضوع، فانه إذا لم يصدق إيجاب المحمول على الموضوع لصدق سلبه عليه، وينكر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة، ففي السالبة أربعة أمور: تصور الموضوع، وتصور المحمول وتعود النسبة الإيجابية وسلبها. وفي سالبة المحمول خمسة أمور: هي تلك مع حمل السلب على الموضوع. وهكذا في سالبة الموضوع فانه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع، ولهذا قالوا معنى سالبة المحمول أن (ج) شيء، سلب عنه المحمول. ومعنى سالبة الطرفين أن شيئاً سلب عنه (ج) هوشى، سلب عنه (ب)، فكان كلا من المحمول في الأول والطرفين في الثاني قضية. ومعنى السالبة أن (ج) سلب عنه (ب) ومعنى الوجبة المدولة المحمول أن (ج) يصدق عليه (لا ب) وبعبارة أخرى السالبة المحمول ما حمل فيها سلب المحمول عن الموضوع. والمدولة ما حمل فيها عدم مفهوم في نفسه على الموضوع. ثم إن الوجبة السالبة المحمول أيضاً يقتضى وجود الموضوع من حيث ربط السلب الذي فيها. وبعض المنطقيين قال: سلب المحمول لا تقتضيه ولعله نظر إلى أن قولنا (ج) شيء، ليس هو (ب) محموله بمنزلة تمام القضية، وذلك المحمول سالب، لانه سلب

التحصيلي بما هو كذلك لا يحوج صدقه على شيء بحسب ذاته إلى اقتضاء من تلقاء تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الإطلاق، فالإمكان^(١) لأجل هذا ليس

بالربط . و خفي عليه الفرق بين القضيتين أعني (ج) ليس (ب) و (ج) هو ليس (ب) ، فان الأولى سالبة لتقديم السلب على أداة الربط ، بخلاف الثانية فانها موجبة سالبة المحول لتقديم الربط في ربط السلب بالسلب الربط ، قال : ولا نهالاً تقتضي وجود الموضوع أنتج قولنا الغلاء ليس بوجود ، و كل ما ليس بوجود ليس بحسوس ، مع أن الضمري السالبة في الشكل الأول لا ينتج ، فهي موجبة سالبة المحول .

أقول حق التادية عن عدم وجود الغلاء قولنا لا شيء من الغلاء بوجود ؛ لأن الغلاء ما ليس بوجود ، لعدم وجود ذلك الموضوع ، وحينئذ فالكبرى ينبغي أن يكون : لا شيء من الموجود بحسوس ، وهي كاذبة . واما القياس الذي أورده الشيخ أن الجوهر ليس بمرض وكلما ليس بمرض فهو غني عن الموضوع ، فقال الشيخ : ان الضمري موجبة معدولة - س ر ه .
(١) برده عليه أو لأن كون حقيقة الامكان هو السلب والسلب رفع النسبة لانسبة الرفع -
يوجب أن لا يكون الامكان جهة أو مادة في قبال الوجوب والامتناع بمعنى كيفية النسبة اذ النسبة هناك ولا كيفية .

و ثانياً : أن الامكان هو مجموع السلبين و السلبان لا يكونان سلباً واحداً . وعلى هذا لا يقابل الوجوب و الامتناع و لكل منهما وحدة في نفسه الا أنه يمكن ان يعد لازماً للماهية بأي معنى اخذ الامكان .

و ثالثاً : انه ينافي ما ذكره في أوائل الفصل السابق : أن الامكان حقيقته ايجاب السلب لا سلب الايجاب . حيث قال : « وحمل الامكان كنظريه على الماهية من قبيل الثاني دون الاول » . و الفى ينبغي أن يقال في المقام : هو أن الماهية من حيث ، هي مسلوب عنها كل من الضروريتين بالسلب البسيط المحصل ، و هذان سلبان ليس فيهما حكم ولا جهة أصلاً ، ثم ان للعقل أن يبدل كل قضية سالبة موجودة الموضوع الى موجبة معدولة المحول ، فيقول : ان الماهية من حيث هي ، مسلوب عنها الضرورتان ، و هذه القضية تحكي عن السلبتين المذكورتين ، و الحمل فيها حمل شائع لأحمل أولى . و عند ذلك يتحقق الامكان و هو سلب الضروريتين باعتبار أنه ثابت و موجب للماهية ، لا باعتبار أنه رفع للضروريتين ، فيكون معنى ثبوتها بوجه و يحتاج الى علة ، و اذ ليس غير الماهية فهي علتها ، فهو للماهية باقتضاء منها . و بهذا يندفع الاشكالات الثلاثة التي أوردها . و أما اشكال اجتماع الامكان باقتضاء من الماهية مع الوجوب بالغير و الامتناع بالغير أعني التنافي بين هاتين القضيتين ، الماهية في ذاتها مقتضية لسلب الضروريتين ، و الماهية بالغير مقتضية لضرورة أحد الطرفين . فالجواب عنه أن القضايا انما تتنافى من ناحية المصادق دون المفهوم و هو ظاهر . و مطابق القضية الأولى هو الماهية من حيث هي ، و ليس هناك الا السلب ، و لاحكم فيه الاجبة للاقتضاء ، و مطابق القضية الثانية هو الماهية من حيث وجود علتها معها ، و هناك حكم و لامنافة ، لان الوجوب بالغير يرد على الماهية و لاحكم معها ولا اقتضاء - ط .

من لوازم الماهيات على المعنى المصطلح الشائع في اللوازم بل على مجرد كون الماهية كافية لصدق عليها لا يقتضى ولا باقتضاء ، نعم تساوي طرفي الوجود والعدم نظراً إلى نفس الذات الإمكانية حين ما هو موجود أو معدوم في الخارج وثابت في العقل ، أوصحة إيجاب سلب الضرورتين لماهيتها بحسب حكم العقل ، من لوازم الماهيات على المعنى الشائع فيها ، لكن ليس شيء منها حقيقة الإمكان ^(١) كما يسوق إليه البرهان بل أشد محوضة في عدم التحصل وأؤكد صرافة في القوة والفاقة .

ومنهم من يجعل الإمكان بمعنى تساوي الطرفين نظراً إلى الذات أو بمعنى السلب ^(٢) المدولي أو التحصيلي ، لكن ^(٣) يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجة إلى اقتضاء من قبلها ، يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعالية أحد الطرفين أو تخلف مقتضى الذات عند ترجيح أحد الطرفين المتساويين ، أن الأوسع من مرتبة الذات من حيث هي . وأن انتفاء شيء في خصوص نحو من أنحاء نفس الأمر بخصوصه لا يستلزم انتفاء (١) أما التساوي فلا لازم لمعنى الإمكان ، وأما صحة الإيجاب فلا معنى انصاف الباهية بالإمكان حين ما هو موجود خارجاً أو ذهنياً .
ان قلت : إذا كان في الباهية لزوم واقتضاء لهما يكفي في ورود الاشكال وان لم يكونا معنى الإمكان .

قلت : ذلك الاقتضاء انها هو اقتضاء الاقتضاء فلا إشكال - س ر ه .

(٢) فيه أن هذا معنى حمل الإمكان على الباهية ، أما ميناء التهورى فلا ، كما لا يخفى . و أما قوله أوصحة إيجاب سلب الضرورتين فهو مذكور في الاتفاق البين أيضاً إلا أنه لم يجعل هناك ولا هنا معنى الإمكان بل لازماً من لوازم الباهية ، على أن الصفة معنى تصورى . والجواب أن مراد القائل بالسلب التحصيلي هو النفي المعنى الذى إذا حمل على موضوع لا يقتضيه وجود ذلك الموضوع ، و بالسلب المدولي هو عدم الملكية التى تقتضى تصحيح الحمل ، حتى قيل ان المدولة ماحمل فيها عدم الملكية على موضوع ، و كثيراً ما يطلق السلب على عدم الشيء نفس نفسه ، وجئنا فالسلب المدولي هنا نظير صفة الإيجاب المذكور آنفاً - س ر ه .

(٣) أما جملة منها لما استشكله القائل عن نفسه من أن الإمكان لما لم يكن ذاتاً ولا ذاتياً للماهية كان عرضياً معللاً ، و اذ ليس معللاً بالغير ولا لازم الامكان بالغير كان معللاً بنفس الماهية . و انت تعلم بما حققه المصنف من معنى الإمكان وبما يستجيب من أن الممكن له القوة الساذجة : ان الامكان دون المجدولية و الباهية أيضاً دون الجعالية ، فلا لزوم اصطلاحاً . و أيضاً المرضي بالعمل هو المحمول بالضيمنة لا المضارج بالمحمول مطلقاً - س ر ه .

في نفس الأمر، فيجوز أن يكون حقيقة الإمكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هي، لا اقتضاء ذاته تساويهما في نفس الأمر، وكذا ما بناه في مفتضى ذات الممكن، ترجح أحد الطرفين بالنظر إلى الذات من حيث هي لا ترجحه بالنظر إليها في نفس الأمر من جهة تأثير العلة وإفاعة الجاعل.

وانت بعد الإحاطة بما نهيتك عليه من أن الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته، له القوة الساذجة والقر المحض، من غير تحصل بوجه من الوجوه أصلا في جهة من الجهات، علمت بطلان ذلك، إذا ما هيبة الإمكانية حيث لا تحصل لها فاعلية لها في حد ذاتها، وما لافعية له لا اقتضاء منه شيء. ما لم ينصب بصبغ الوجود من جهة إفاعة الجاعل القيوم، وإلا لكان لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل في إخراج شيء من القوة إلى الفعل ومن الإبهام إلى التحصل، والقطرة الإنسانية تأتي ذلك، فإذا كان الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضي شيئا من الأشياء حتى سلب شيء. أيضاً.

ايضاح وتنبية إن من الداهين إلى أن الإمكان الذاتي من لوازم الماهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم بين شيئين، ربما يجعل من براهين إبطال الإمكان بالغير أنه لو كان كذلك لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد أو انقلاب شيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات إلى الممكن بالذات.

ويرد عليه أنه يجوز أن يكون علية الذات واستقلالها مشروطة بانتفاء الغير، فإذا وجد لم يكن لها علية أو استقلال، فلا يلزم التوارد المذكور، كما في أعدام أجزاء المركب، فإن كلا منها علة مستقلة لعدمه عند الانفراد، وإذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال من الآحاد. ودفع بأن في التصوير المذكور لا يكون الإمكان ذاتيا أصلا إذ لا يزال الغير مدخل وجوداً وعدماً.

والحق في علية كل من أعدام أجزاء المركب لعدمه، أنها على سبيل التبعية، لا اقترانها بها وعلة بالذات، لأن ما هو علة بالذات لعدم المعلول هي طبيعة عدم أحدى علله من الشرائط والأجزاء، أو غيرها، وذلك أمر كلي مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه. والأفراد وإن تعددت لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك. وكون العلة

أضعف تحصلاً من معلولها ليس بضائر في علل الأعدام^(١) ولا حاجة في ذلك إلى ما قد تكلفه بعض الأعاظم: ^(٢) من أن علق عدم المعلول الشخصي عدم علته التامة الشخصية . وربما قالوا: لو كان إمكان الشيء معلولاً لغيره لكان ^(٣) هو في ذاته جائزاً أن يكون ممكناً أو واجباً لذاته أو ممتمناً لذاته ، وإمكان كون الشيء واجباً لذاته أو ممتمناً لذاته مشتمل على التناقض . وأيضاً إذا فرضنا عدم تأثير الغير فيه كان واجباً أو ممتمناً^(٤) وكلاهما مستحيلان ، لأن سلب تأثير الغير فيه أمر مغاير لذاته ، وكون الشيء بسبب الغير واجباً بذاته أو ممتمناً بذاته تهافت .

وهذه كلها هوسات جرافية بعد مباحث حق الأمر بأن معنى الإمكان الذاتي هو كون الشيء بحيث إذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة أمر آخر ورأى نفسه معه ، كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته وإن كان من السلوب والإضافات العارضة لذاته ، وكذا الحال في الوجوب والامتناع الذاتيين ، إذ المقسم في الأقسام الثلاثة هو حال الشيء .

(١) بل في علة الوجود أيضاً إلا أنه وجود كالعدم لكونه قوة محضة وهو وجود الهبولى والائنها أيضاً شريكة العلة فإن صورة ماشريكة لعلة الهبولى أعنى الواحد بالعدد الذى هو المفارق - س ر ه .

(٢) هو السيد المحقق الدامادان عدم فى الاحكام كالوحدة والكثره ونحوهما تابع للوجود ، فكما أن عدم المعلول شخصيته بشخصية وجود المعلول كذلك عدم العلة التامة الشخصية شخصى بشخصيتها ، فتعدد عدم انما هو أعدام الاجزاء والشرايط لا فى عدم العلة ، كما أن وجودات الاجزاء مثلا متعددة ولا تعدد فى اجزاء المركب الحقيقى - س ر ه .

(٣) لا يخفى أن كون إمكان الشيء على الاطلاق بالغير مع كونه فى ذاته جائزاً أن يكون ممكناً أو واجباً أو ممتمناً تهافت ، اذا الامكان اذا كان بالغير فكيف يكون للشيء فى ذاته إمكان الممكنة والواجبة والمنعبة! وأيضاً الجواز هنا معنى الاحتمال لا الامكان الذاتى - س ر ه .

(٤) ممنوع بل اذا فرضنا عدم تأثير الغير كان فى ذاته جائزاً أن يكون ممكناً أو واجباً أو ممتمناً كما قال فى الدليل الاول ، فكون هذين الدليلين من الهوسات الجرافية انما هو لما ذكرناه لالاخذ الامكان فيها بمعنى الاقتضاء لعدم اخذه كذلك . اللهم الا أن يكون نظره الى قوله قبل ذلك ربما يجعل الغ ويكون هذا علاوة . ولم يبين محاذير بعض الهوسات لوضوحها - س ر ه .

على هذا الوجه الذي ذكرناه .

دفاع شك إنك بعد أن لو حنا لك إلى أن كون الشيء بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب أى معنى كان سوى ذاتياته ، لا يستلزم أن يكون ذاته مصداق تلك السلوب ، بأن يكون حيثة الذات بعينها حيثة تلك السلوب ، لست في أن يسع لك أن تقول إن الماهية المأخوذة من حيث هي ، يصح سلب كل ما ليس من جوهريات ذاتها عنها من تلك الحيثة ، وسلب الضرورة إذا أخذ سلباً تحصيلياً صح صدقه عليها من تلك الحيثة ، فيلزم أن يكون نفس هذا السلب من جوهريات الماهية ، مع أن الإمكان الذاتي من عوارض الماهيات لا من جوهرياتها .

ازالة ريب وحيث ينكشف لك من ذي قبل في مباحث الماهية فائدة تقديم السلب ، على من حيث هي هي ، في قولنا الماهية ليست من حيث هي إلا هي ، حتى تعود الحيثة جزءاً من المحمول ،^(١) ويكون السلب وادأ على الثبوت من تلك الحيثة - لأن يؤخر حتى يصير تنمة للموضوع وقيداً له ، إذ لو فعل هكذا لربما^(٢)

(١) ويتوجه النفي الى الفيد ليفيد قولنا الانسان ليس من حيث هو بوجود ولا بعدم أن الانسان ليس له الوجود الخاص أى بأن يكون حيثة الوجود حيثة الانسان ، ويكون الوجود عيناً أوجزاً ، وأن لم تغل عن الوجود بنحو العروض للمساواة بينهما - س ر ه .
(٢) وان لم يكن في بعض الموارد . وأما مورد الكذب فكما إذا كان مدخول السلب من عوارض الماهية كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها . وأما مورد عدم الكذب فكما إذا كان مدخول السلب من عوارض الوجود .

بيان ذلك أن للماهية بالقياس الى عوارضها حالتين :

أحدهما عدم الاتصاف بها ولا بتقاضها حين ما اخذت من حيث هي هي ، كما في العوارض التي تمرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة ونحوها .

والثانية الاتصاف بها حين اخذت كذلك كما في العوارض التي يلحقها مع الوجود لا بشرط الوجود ، كالوجود ونحوه ، فالماهية بالقياس الى عوارض الوجود خالية عن الطرفين . وأما بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم تغل عن أحد الطرفين لكن ليست حيثة نفسها حيثة ذلك العارض ، فالذي شرطوه من أن لا يكون السلب بعد الحيثة إنما هو بالقياس الى عارض الماهية نفسها ، إذ الغلو عن عوارض الوجود وعن مقابلها في تلك المرتبة جائز . فإذا قلنا الانسان من حيث هو ليس بوجود ، لا يتوجه النفي الى الوجود بنحو خاص ، أعنى وجود الكون عيناً أوجزاً ، بل الى الوجود مطلقاً ، فيلزم أن يكون الانسان من حيث هو أى نفس الانسان خالياً عن الوجود مطلقاً وهو باطل ، بخلاف عكسه كما مر - س ر ه .

يكذب الحكم مطلقاً كما إذا كان مدخول السلب مما لا يجوز أن يكون الموضوع مجرداً عنه في نفس الأمر بوجه أصلاً . - فيسهل عليك دفاع شك استصعب حله كثير من الأذكياء: وهو أنه لما صح سلب كل هـ ليس من ذاتيات الماهيات إذا أخذت من حيث هي هي، فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك العينية، وكما أن الإنسان المأخوذ من حيث ماهيته وطبيعته تسلب عنه الكتابة من تلك العينية، كذلك تسلب عنه سلب الكتابة أيضاً لكونهما جميعاً من العوارض التي هي غير الذات والذاتي له . فنقول كل ماهية إمكانية كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي، فكذلك يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك العينية، فإذا الإنسان من حيث هو هو كما أنه ليس بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من تلك العينية ليس بممكن بالذات، وقد مر أن لا شيء من الأشياء بأي وجه أخذ خال عن الوجوب والامتناع والإمكان الذاتيات . وأن الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفك عنه الإمكان الذاتي في تلك المرتبة، وذلك لأن^(١) الماهية وإن لم يصدق عليها من جهة ذاتها شيء من العرضيات اللاحقة بأن يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي، لكن يصدق على الماهية المأخوذة من حيث هي كثير من العرضيات، وهي التي لا تخلو الماهية عنها في نفس الأمر على نحو لا يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي . فالعوارض التي لا تنفك الماهية عنها أبداً يمتنع صدق سلوبها عليها . بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط الوجود، فإنها حيث تخلو الماهية عنها في مرتبتها التي لها ستفد على الأوصاف الوجودية، يصدق سلوبها على الماهية إذا أخذت تحصيلية لاعدولية لكن الإمكان ليس من هذا القليل إذ هي من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق على الماهية أصلاً .

ومما ذكرناه علمت ضعف قول من أراد التفصي عن تلك الشبهة : بأن انفكك

(١) و الظاهر أن يجاب بأن السلب الذي هو معنى الإمكان هو السلب التحصيلي ومعنى ليس الناقصة وهو لا يقبل ورود سلب تحصيلي آخر عليه . وأما السلب الذي ورد عليه سلب آخر في قولنا سلب سلب ضرورة الطرفين فهو سلب عدولي مأخوذ محمولاً، ولا يوجب هذا السلب ارتفاع الإمكان . ط .

الماهية من حيث هي عن الإمكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الأمر لأنها أوسع من تلك المرتبة ^(١) قياساً على عوارضها الوجودية التي يكون القضايا المعقودة بها وصفية ، وهي العوارض التي تلحق الماهية لا بما هي هي بل بشرط الوجود . ولا حاجة أيضاً إلى ما ذكره بعض الأماجد أن الإمكان لما لم يكن حقيقتها إلا سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً تحصيلياً فيكون سادقاً في مرتبة الماهية من حيث هي وإن كان خارجاً عن جوهرها . فإن مجرد كون الشيء سلباً تحصيلياً لا يوجب صدقه في مرتبة الماهية المأخوذة بنفسها وإلا لصدق سلب الإمكان أيضاً .

ثم قد مر أن المقسم في الأمور الثلاثة هي حال الماهية بالقياس إلى الوجود والعدم ، وهذه ^(٢) حالة ثبوتية اتصافية وإن كان بعض القيود كالإمكان سلبية ، حتى ^(٣) يكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة المحمول لاسالبة بسيطة ، فكون الشيء ممكناً عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لاتصافه بضرورة الطرفين فصدق الإمكان على شيء معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين .

(١) من كلام القائل فيكون ضعفه أظهر - س ر ه .

(٢) كأنه رحمه الله استشر بما مر من بانه ، توجه أحد الاشكالين السابقين الذين ذكرناهما عليه ، وهو أن الامكان لو كان سلباً فقط لاعدولا ومن الواضح أن السلب عدم النسبة الحكيمية ورفعها ، لاثبات النسبة المدمية لم يكن جهة في فبال السجوب والامتناع . لان الجهة كيفية النسبة ، و لانسبة على الفرض فلا كيفية فلاجهة . فدفع ذلك بأن الامكان وان كان سلبياً إلا أنه لما كان بحسب كون المقسم هو الماهية من حيث اتصافه وصفاً ثبوتياً يكون ما في مورد الامكان قضية موجبة سالبة المحمول لاسالبة بسيطة ، فيكون هناك للماهية وصف هو الامكان . وفيه أنه ره ذكر في أول الفصل أن التقسيم إلى الجهات الثلاث تقسيمان لا تقسيم واحد ، فالماهية تنقسم أولاً إلى ماهية ضرورية الوجود وما ليس كذلك . وثانياً الماهية الغير الضرورية الوجود إلى ضرورة عدم والى ما ليس كذلك ، فقد أخذ السلب في مقسم التقسيم الثاني بنحو العدول دون التحصيل ، والالم يمكن للتقسيم الثاني معنى . وأيضاً ان قوله في القضايا السالبة بأن مضمونها رفع النسبة لانسبة الرفع ينفي ^(٤) صحة الموجبة السالبة المحمول اذ لا معنى لاثبات السلب على شيء من غير عدول - ط .

(٢) هذا مناف لما مر من أن الامكان عبارة عن لا اقتضاء الذات احدى الضرورتين لا اقتضاها سلبها و بينهما فرق اذا لاول سلب تحصيلي لا ايجاب ساب أو ايجاب عدول . والثاني ايجاب لاحدهما . اللهم إلا أن يقال ما مر كان حكم الامكان في نفسه ، و ما ذكرناه هنا يريد به أن ممكنة الشيء في هذه المنفصلة أعني اتصاف الماهية الموجودة

وهم وتنبية ثم لعلك تقول معلولية شيء لشيء يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشيء، إذ عدم العلة علة لعدم المعلول، فإذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فتقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير وإذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فتقيضه وهو سلب ضرورة عدم الوجود يكون بالغير فإذا ثبت الامكان بالغير .

فنقول قد مر أن ممكنية الشيء هي اتصافه بسلب الضرورة الذي في قوة موجبة سالبة المحمول لانفس سلب الضرورة الذي في قوة السالبة البسيطة، وظاهر أن تقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني لا الأول الذي هو ممكنية الشيء .

وأيضاً ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة عدمه^(١-٢) صفة واحدة، لها

خارجاً أو ذهناً بالامكان موجبة سالبة المحمول. وان كان الامكان نفسه سلباً بسيطاً تحصيلياً كما أشارنا أيضاً . فلانما علة بين الكلامين فانه اذا سلب شيء عن شيء وكان الموضوع موجوداً فقد انصف بذلك السبب وذلك الاتصاف مقصود في تلك المنفصلة، اذا المنظور فيها معرفة الشيء ان له حالة من هذه الاحوال، و لكون السلب مستلزماً للاتصاف بالسلب عند وجود الموضوع كانت السالبة البسيطة عند وجود الموضوع مساوية للموجبة المعدولة. وبالعلة الاتصاف بالامكان مع أنه من الرانبات السابقة على الوجود مثل الاتصاف بالوجود حيث أن التخلية تحلبة كما مر فتذكر - س ر ه .

(١) وعندى جواب آخر وهو أن الامكان سلب الضروريتين سلباً أزلياً بناءً على ماهو المشهور من انه فرق بين امكان أزلية العالم وازلية امكانه، فالاول لا يصح بخلاف الثاني . وسلب الضرورة المأخوذة في الشبهة سلب طار غير أزلي بل لازلي . فاذن يقام دليل آخر بلاوة ما ذكرنا وعلى المطلوب بانه لو كان الامكان ممثلاً بالغير لم يكن أزلياً. والتالي باطل فالمقدم مثله - س ر ه .

(٢) فيه ان الاشكال وارد بعينه على نفسه ر ه . فان المذكور في أول الفصل ان تجميع الماهية الى الواجب والمستنع والممكن تقسيبان في منفصلتين، لان كل واحد من السلبين مأخوذ من واحد من التقسيبين، فهما سلبان بحسب اعتبار العقل. ثم ذكر ان هذه طبائع ذهنية تتعد و تتعد بالاضافة واعتبار العقل . فعلى هذا فمن المستحيل أن يتعد السلبان الا باعتبار آخر مثل العدول ونحوه . وبهذا يظهر ما في قوله ان الوحدة معتبرة في التقسيمات ألخ فان الوحدة معتبرة في التقسيم الواحد لا في التقسيمين كما عرفت، هذا . وقد عرفت أن ادجاءه الامكان الى تقيية موجبة سالبة المحمول غير مستقيم شيء من الجوابين لا يدفع الاشكال . والنسب ينبنى أن يقال: ان قولنا الماهية ممكنة بالغير علمي فرض صحتة حمل شائع لا أولى، ولازم هذا البيان على تقدير انتاجه ثبوت الماهية

وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة تأليفية، حتى يكون لها سلب واحد مستند إلى سلب علة واحدة، بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان إلى علتين متخالفتين غير مجتمعيتين، فلا يكون نقيضهما صفة واحدة مستندة إلى سلب واحد وإن كانت الوحدة تأليفية فضلاً عن الحقيقية.

و أنت تعلم أن الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة وإلا لم ينضبط الأقسام في شيء من التقاسيم.

وقد قررت هذه الشبهة في كتاب الأفق المبين بوجه آخر: وهو أن الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير ونقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر إلى ذات الممكن. وكذلك نقيض الامتناع بالغير هو سلب ضرورة العدم بالغير فبإذن ثبت الإمكان بالغير، وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير.

ثم ذكر الجواب عنها بأن^(١) نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير على أن يكون بالغير قيداً للضرورة لا لسلب الضرورة، وكذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الآتية من الغير لا سلب الضرورة الآتية منه، والمستحيل هو اتیان سلب الضرورة من الغير لا سلب اتیان الضرورة منه.

احصاء وتبيين المشهور من الأوائل أنهم يأخذون كلاماً من الوجوب والإمكان والوحدة والوجود أموراً ذاتة في الأعيان^(٢) والمتأخرين

على أن تلك الأمور زائدة في العقل على الماهيات، إلا أنها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الأعيان بحاذي بها ما في الأذهان. وقد علمنا ما فتح الله علينا من طريق

لا يسمع عدم علة الوجود وعدم علة العدم، وهو محال بالضرورة لاستلزامه ارتفاع التناقضين أي كون الماهية لا موجودة ولا معدومة بحسب الخارج ونفس الامر، لا في مرتبة ذاتها - ط.

(١) فيه ان الاشكال على حاله فان هذا السلب يحتاج الى علة واذ ليست هي الماهية فهي الغير فهناك سلبان بالغير وهو الامكان بالغير - ط.

(٢) الظرف صفة الامور لا متعلق بزايدة فان زيادتها في العقل قطعاً برشدك اليه قوله الا انها الخ - س ر ه.

القصد وسلوك الأمة الوسط في نحو وجود هذه المعاني وأنها^(١) على أي سبيل تكون ثابتة ومنفية معاً وربما قارع سمعك من أقوام ليسوا من أهل المخاطبة والتوهين لكلامهم والبحث عن مرامهم أن هذه الأمور لا يزيد على ما يضاف هي إليها من الماهيات الموصوفة بها لا ذهناً ولا عيناً ، فإنك تعلم بأول الفطرة أنه إذا قيل الإنسان ممكن الوجود أو الفلك ممكن الوجود لا يعني بإمكان الوجود في الإنسان نفس معنى الإنسان وفي الفلك نفس معنى الفلك ، على قياس ما نقلناه عنهم في الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الإمكان على الإنسان وعنى به نفس معنى الإنسان ثم حمل على الفلك وعنى به نفس الفلكية فلم يكن معنى واحد وضع بإزائه لفظ واحد غير ما وضع بإزائه الإنسان والفلك ، وإن قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوفات بالإنسانية فقد كان المفهوم من الإنسان والفلك شيئاً واحداً وذلك بديهى البطلان . فقد ثبت أن معنى الإمكان إذا حمل على الماهيات المختلفة فليس هو عين تلك أو واحداً منها بل أمر آخر يعمها عموم العرض العام اللاحق . وقد قضى العجب عنهم وعن قولهم هذا ، بعض أبناء الحكمة والتحقيق ، حيث قال : إن هؤلاء يوافقون أبناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع تعالى ، بأن العالم ممكن مفترق إلى سبب مرجح ، ثم إذا باحثوا في الإمكان يقولون : هو نفس الشيء الذي يضاف إليه فكأنهم قالوا العالم محتاج إلى الصانع لأن العالم عالم .

قاعدة اشراقية قد وضع شيخ الإشراقين قاعدة لكون الإمكان وأشباهه أوصافاً عقلية لا صورة لها في الأعيان : بأن كل طبيعة عامة يقتضى نوعه إذا كانت له صورة خارجية ، لا يتكرر متسلسلاً مترادفاً بل مدعنه في الوجود سلاسل متولدة معاً إلى لانهاية ، كالوجوب والوجود والإمكان والوحدة ، لا تكون موجودة في الأعيان ، فكما أنه إذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة .

(١) نتمضي في الصالح الاتفاقي أن لها الوجود الراسط وليس لها الوجود في نفسه . وهذا في البواد الثلاث ظاهر ، وأما في الوجود والوحدة فلا ، اللهم إلا أن يبنى الوجود الاتباني والمعنى المصدري - س ر ه .

كان له وجود عيني و لوجوده وجود أيضاً إلى لانهاية له ، ثم لمجموع ^(١) السلسلة وجود آخر يتسلسل مرة ثانية إلى لانهاية أخرى ، وهكذا ، ولا يكون الوجود الأصل حصول إلاً بحصولها جميعاً ، فكذلك الوحدة إذا كانت في الأعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحدة ، وللوحدة دونها وحدة أخرى ، وللوجود وحدة ، وللوحدة وجود ، وتعود اللانهاية مترادفة متضاعفة . وكذلك في الإمكان والوجوب ويتولد سلسلة أخرى على التضاعف من الإمكان والوجود ، فلإمكان وجود ولوجود إمكان . إذ لو وجب لم يكن عارضاً ، ووراء تلك السلاسل سلاسل إلى لانهاية في التضاعف بين الإمكان والوجوب بالغير ، وبين الوجود والوجوب ، وبين الوحدة والوجوب . فإذن كل مفهوم هذه سبيله فإنه لا يكون له صورة في الأعيان ، ولا هو بحسب الأعيان شيء ، وراء الماهية ، فإذن هذه الأمور طبائع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذي بها شيء في الخارج ، ولا مبلغ لها متعين في الذهن يقف عنده و يتخصص به من التكرار في الحصول لدى العقول .

ومما تزلزل به هذه القاعدة أمور :

بحث وتقيح

منها كون الواجب عند القائلين بصحتها واستحكامها وجوداً صرفاً ووجوباً بحثاً قائماً بذاته واجباً بنفسه فضا عن كونه في الأعيان ، فقد ناقضوا أنفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتبارياً محضاً لا صورة له في العين ، وذات الباري تعالى عندهم صورة الصور وأصل الحقائق .

ومنها أن مقتضى هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز أن يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة ^(٢) صفة لشيء ، وتارة متحصلاً بنفسه متقرراً بذاته وبالجملة متفادراً في أنحاء الكون والحصول ، متخالفاً في أطوار القوة والضعف والكمال والنقص ، فليجتز مثل ذلك في بعض هذه المعاني ، كما أسلفناه في الوجود والوحدة من قبولهما

(١) هذا بناء على مذهب هذا الشيخ المتأله أن كل مجموع موجود على حدة - س ر ه .

(٢) كالنور إذ عنده الانوار الجوهرية والعرضية حقيقتها واحدة ، و سبأني في

الالهيات أن العلم والقدرة والارادة ونحوها في مرتبة كيف ، وفي مقام جوهر ، وفي مرتبة واجب بالذات - س ر ه .

أطواراً مختلفة في التحقق ، وأنحاءاً متفاوتة في الفضيلة والنقصان . فغاية كمال كل منهما أن يكون ذاتاً أحدياً قيوماً واجباً بالذات ، وغاية نقصه أن يكون اعتباراً عقلياً ومعني رابطياً لاحقيقة متصلة بإزائه . فموجودية الماهيات التي لاحقيقة لها بأنفسها إنما هي بالوجود لا بأنفسها ، وموجودية الوجود بنفس ذاته ، لأن الوجود نفسه حقيقة الماهيات الموجودة به ، فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته ، ولا يحتاج في موجوديته إلى وجود ليتضاعف الوجود ، لكن للعقل أن يعتبر لها موجودية أخرى كما في حقيقة النور على ماهو طريقته ، فإن حقيقة النور ظهور الأشياء ومظهرها ، فلا شيء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الأنوار إلى لانهاية ، لكن للعقل أن يفرض للنور نورانية اعتبارية ، والنورانية النور نورانية أخرى وهكذا إلى أن ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته . وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لأنها عين الوجود ذاتاً وغيره مفهوماً ، وكثيراً ما يكون للشيء حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكمالية . وقد يكون للشيء مجرد مفهوم لاحقيقة له في العين كالأمكن والامتناع ، واجتماع التقيضين ، وشريك الباردي وأمثالها ، وكذا سائر السلوب والإضافات . وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة مع حقيقة واحدة ، لمفومات العلم والتدرة والخياة التي هي عين وجود الحق تعالى .

وبهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب المشارع ودوصفه بالقوة والمثانة ، وهو قوله إنا نتسامح مع من قال المرجودية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما واحد في أنها ينبغي أن يكونا في الأعيان عندهم ، وأن كلا منهما اعتبار عقلي عندنا . وهب إنكم منعتم السلسلة الغير المنتهية في الوجود بأنه هو الموجودية فلا شك أن الوجود والوحدة مفهومهما مختلف ويعقل أحدهما دون الآخر . فلا يرجع أبداً معنى الوحدة إلى الوجود ولا معنى الوجود إلى الوحدة . فنقول إذا كان الوجود موجوداً كان له وحدة ، وإذا كانت الوحدة موجودة

كان لها وجوده وجدة أخرى موجودة بوجود آخر وهكذا، فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة، ووحدة وجود. ولا يكفي أن يقال: إن وحدة الوجود هو أو وجود الوحدة هي، فإن مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئاً شيئاً واحداً في نفسه. هذا خلاصة كلامه في هذا المرام. وبناء على أن المفاهيم المختلفة لا يمكن أن ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة. وامتناع ذلك غير مسلم فإن أمراً واحداً وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فرداً ومصدقاً لمفومات متعددة ومعان مختلفة، ككون^(١) وجود زيد معلولاً ومعلومًا ومزوقًا ومتعلقًا، فإن اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب أن يكون لكل منها وجود عليها، واختلاف الصفات الحقيقية الإلهية التي هي عين الوجود الأحدي الإلهي باتفاق جميع الحكماء والحاصل أن مجرد تعدد المفومات لا يوجب أن يكون حقيقة كل منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر وجوده، إلا بدليل آخر غير تعدد المفهوم واختلافه، يوجب أن يكون ذات كل واحد منها غير ذات الآخر.

ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في الهميات الشفا في بيان أن كون الشيء عاقلاً ومفعولاً لا يوجب انينية في الذات ولا في الاعتبار. وأن المتحرك إذا اقتضى شيئاً محركاً لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين أنه من المحال أن ما يتحرك هو ما يحرك، ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد، أن في الأشياء شيئاً محركاً لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه. ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك. وكذلك المضافان يعرف انينتهما لأمر بالنفس النسبة والإضافة المفروضة في المذهب انتهى.

أقول معنى كلامه: أن مجرد اختلاف المعاني والمفومات لا يقتضي أن يتعدد ذواتها أو يتحد، بل يحتاج إلى استيفان نظر وبرهان غير اختلاف المفومات

(١) أن قيل حيثية كونه معلولاً غير حيثية كونه معلوماً قلنا: تلك حيثية فقهية متناهية انتزاع المعلولة سواء كانت أصيلة أو اعتبارية، يجب أن ينتزع منها المعامية للواجب تعالى، واللامعزب عن علمه المحيط شيء، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وهذا من البسائط التي ينتهي إليها المرربات أظهر - س د ه -

يقتضيان تعددها أو وحدتها في الذات والحقيقة . فكما أن مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك ، ومفهوم الأوبة غير مفهوم البتوة ، فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية ، لكن النظار والبرهان قد حكما في القليل الأول بتعدد الذات دون الثاني . بل حكما بأن عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وريب . فاتقن ذلك المقام فإنه قد ذلك فيه الأقدام .

فاذن انكشف وهن قاعدته في بعض هذه الأمور كالوحدة والوجود وإثباتها لعدميته في الخارج فلا تأثير لها فيما سوى ذلك وبيان كونها اعتباراً عقلياً فيجب الاستعانة بغيرها . وقد مرت الإشارة إلى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق والماهيات فعليك بحسن التأمل وقوة التدبر .

ثم إنك قد علمت أن الإمكان وصف للماهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع قطع النظر عن انتسابها إلى الفاعل التام ، ومعلوم أن ما يتصف به الماهية المأخوذة على هذا الوجه لا يكون أمراً عينياً بل اعتبارياً .
وأيضاً الإمكان مفهومها سلبى ، والسلبوب بما هي سلوب لاحظ لها من الوجود لا عيناً ولا ذهنياً .

وهما بفتضح به الفرقة المجادلة^(١) القائلة بكون الإمكان موجوداً عينياً وراء الماهية ، النظر في المعلول الأول وأنه ممكن الوجود ، لا نه من الحوادث الذاتية عندهم فلا بد وأن يمكن أولاً ثم يوجد ، لأن ترجيح الوجود بالغير لا يتصور إلا بعد كون الشيء ممكناً في نفسه . فإذا تقدم الإمكان عليه ، فإن مكانه يكون ممكناً أيضاً لا استحالة كونه واجباً بالذات ، لكونه صفة متعلقة بغيره ، ولا منناع تحقق واجبين ، فإذا كان ممكناً فلا بد له من مرجح وعلّة ، فإن كان مرجحاً وجب الوجود بذاته فيأزم منه محالان .

(١) ان كان المراد بهم اتباع العلم الاول القائلين بثنويته كما مر فالمرآظهر معلولاً غير حشيشة كونه وان كان المراد بهم المتكلمين القائلين بها كما هو ظاهر لفظ المجادلة فالدليل برهاني ، وليس جدلياً لا خذمقدمات فيه لا يمكن الزامهم بها مثل القول بوجود العقل ، وليس المراد بالمعلول الاول هنا الا هو دليل اطلاق الازلية والبدعية عليه كما يصرح به ، ومثل كون الحدث هو السبوقية بالليس الذاتي اذ عندهم هو السبوقية بالغير ، ومثل كون الامكان مناط الحاجة ، ومثل استدعاء صدور الكثير لجهتين - س ر ه .

أحدهما كيون الواحد بحيث يحصل منه الشيء وإمكانه ^(١) وحصول شيئين من واحد يستدعي جهتين فيه ، وهذا محال في الذات الأحدية .

والثاني أن يكون إمكان الممكن بفعل فاعل فيكون إمكان الممكن معطلا بغيره . وقد علمت أن الإمكان لا يكون معطلا فضلا عن كونه معطلا بغير ذات الممكن . وليس لأحد منهم أن يقول: إن الإمكان لا يتقدم على المعلول الأول وسائر الزليات ، فإنه يلزم أن يكون الإمكان إنما يحصل بعد أن يوجد الشيء ، وقد اعترف بأن الممكنات لها حدوث ذاتي ، فإذا كان إمكانها متقدما على وجودها الذي يحصل لها بغيرها ، إذ الوجوب بالغير منوط بإمكان الشيء في نفسه . كيف وحال الشيء في نفسه من نفسه متقدما على حاله من غيره .

ولا يمكن الاعتذار بما يقال: إن إمكان الزليات له معنى آخر غير الإمكان في غيرها ، فإن الإمكان الحقيقي الذي هو قسم الوجوب والامتناع لا يخلو عنه شيء من المعلولات كيف وإن لم يكن الإبداعات الدائمة ممكنة في ذاتها بالمعنى القسم للواجب والممتنع كانت واجبة بذاتها أو ممتنعة بذاتها وليس كذا .

وكذا لا ينعى الاعتذار بما وجد في منسوبات بقيت من الشيخ الرئيس سماها بالانصاف والانتصاف: من أن جود الحق الأول لا يمكن المعلولات من تقدم الإمكان عليها ، فإن الكلام ليس في التقدم الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن في سبق الإمكان على أحدهما دون الآخر ، إنما الكلام في التقدم بالذات أو بالطبع ، ولا شك أن الإمكان إذا كان أمرا في العين والوجود بالغير مشروط بالإمكان في نفسه ، وما للشيء من ذاته يتقدم على ماله من غيره سيما إذا كان ماله من غيره مشروط بما له من ذاته ، فلا مخلص من هذا الإشكال للقاتلين بموجودية الإمكان إلا بالهجير إلى ما حققناه في الاعتذار عنهم ، وهو كون الإمكان ونظامه موجودات لغيرها معدومات

(١) ان قيل : لم لا يجوز أن لا يصدر مآ و الامكان مقدم بالذات فضلا بنزء صدور الكثير عن الواحد كونهما مرتين قلنا : لانه مع عدم مقولته لعدم قيام اللفظة بذاتها و عدم جواز كون العدة علة لوصفها مستلزم للخلف ؛ و عدم كون المعلول الاول اولاً - س ر ه .

في ذاتها ، كيف ولو كان للإمكان صورة موجودة في نفسها وإن كانت حاصلة لغيرها كسائر الأعراض الخارجية التي لها صور في الأعيان لم يكن من لوازم الماهيات مع قطع النظر من ملاحظة الوجود والعدم معها ، لأن لازم الماهيات مطلقاً سواءً بالمعنى المصطلح^(١) أم لا ، يجب أن يكون عقلياً .

و أيضاً لو كان لا إمكان الممكن صورة عينية لما أمكن لحوق الوجود بالغير للماهية ، لأن لا ضرورة الوجود والعدم إذا كان حلاً وجودياً خارجياً لكان حلاً للماهية الموجودة ، فينافي ضرورة أحدهما التي هي أيضاً صفة خارجية . نعم إذا كان الامكان صفة للماهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند إليه وجودها أو عدمها فلا يضربايتها للماهية المأخوذة على هذا الوجه ، وجودها أو عدمها الحاصل لها لامن ذاتها بل من غيرها . فبالحقيقة^(٢) موضوع الوصفين متعدد ، وملحوق التبعين مختلف

وأما ما قيل : إن الإمكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئين^(٣) عن ذاته ، المقيسين إلى ذاته . فسخافت ظاهرة لأن مناسط القسمة إلى الواجب والممكن والممتنع حال الشيء ، بالقياس إلى طبيعة الوجود مطلقاً من دون تقييده بقيد ومقايسته إلى شيء .

اشكالات وتقصيات إن الذين يقولون إن الإمكان ونظائره كالوجوب والوجود والشئبة والوحدة ، لها صورة في الأعيان ، وهوية زائدة على ذات الممكن والواجب والموجود الواحد والشيء ، ربما احتجوا على إثبات دعويهم بحجج

(١) وهذا النزوم هو الانقضاء والعينية ، وغيره مجرد عدم الانفكاك . وإنما كان لازم الماهية اعتبارياً لأنه لازمها سامي هي لا باعتبار الوجود الخارجي ولا الذهني بمعنى أنها لو كانت منقردة منفكة عن الوجودين لكان لازماً لها أيضاً ؟ والماهية بهذا الاعتبار أعني مع قطع النظر عن الانتساب إلى الجاعل اعتبارية بالاتفاق فمالزم منها كذلك أولى بالاعتبارية سره .

(٢) وأيضاً أحد الوصفين هو اللا ضرورة وجوده عقلي ، والآخر وجوده عيني ولا منافاة بين الوجود العيني والعدم الذهني - سره .

(٣) صفة للوجود والعدم ، فربعض النسخ صفة تثنية المؤنث ولست بسواب - سره .

اولها إنا إذا حكمنا على الشيء بأنه ممكن في الأعيان ندرك تفرقة بين هذا وبين ما نحكم أنه ممكن في الذهن ، وليس إلا أن الممكن الخارجي ، إمكانه في الخارج والممكن الذهني ، إمكانه في الذهن ، وقس عليه نظائره .

وثانيها أنه إن لم يكن الشيء ممكناً في الأعيان ، لكان في الأعيان إمامتاً أو واجباً ، إذ لا مخرج للشيء عن أحدهذه الأوصاف ، ولولم يكن موجوداً في الأعيان لكان معدوماً ، ولولم يكن واحداً لكان كثيراً ، فيلزم أن يكون المحكوم عليه بأنه ممكن أو موجود أو واحد في الأعيان ضروري وجود أو ضروري عدم ومعدوماً وكثيراً . وهذا تناقض مستحيل .

وثالثتها لو كان هذه الأشياء محمولات ذهنية وأوصافاً عقلية لأُموراً عينية في ذوات الحقائق ، كان للذهن أن يضيفها بأية ماهية اتفقت ، فكان كل مفهوم وإن كان من الممتمعات كشريك الباري واجتماع التقيضين والعدم المطلق ممكناً . وقر عليه غيره .

ورابعها مختصة بالإمكان ، وهو أن كل حادث يجب أن يسبقه الإمكان ولا يوجد الفاعل إلا لأنه ممكن في الأعيان لأنه ممكن في الذهن فحسب وإلا ما حصل له تحقق إلا في الذهن ، فما وجد في الخارج فلا بد من أن يكون له إمكان في الخارج . وهذه الحجج أقوى مما يمكن أن يذكر من قبلهم في كون الإمكان وسائر الأمور العقلية والأوصاف الذهنية التي يجري مجراها لها صورة عينية . لكن لطالب الحق أن يدفع هذه الاحتجاجات بأن المسلم هو أن^(١) الإمكان ونحوه أمور زائدة على الحقائق التي اضيفت هي إليها في العقل بأن العقل إذا لاحظ ماهية الإنسان أو غيرها مثلاً وجدها في حد نفسها بحيث لم يكن الإمكان ذاتها أو ذاتيتها ، وكذا سائر النعوت التي ليست نفس الماهية ولا جزئها . وأما أن هذه الأمور الزائدة لها صور في الأعيان فغير مستقيم ، اللهم إلا في النعت الذي هو الوجود ، وكذا الوحدة الشخصية (١) ليكون الانصاف بها في الأعيان . وبعبارة أخرى ليكون لها الوجود الرابط في الأعيان كما مر غير مرة - سرده .

التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين برهان خاص بالوجود . ولا تأثير لشيء من هذه الحجج في أن الوجود صورة في الأعيان بل هو مما حصلناه بالهام غيبي ، وتأيد ملكوتي ، وإمداد علوي ، و توفيق سماوي . وقول من قال : إنه ممكن أو موجود في الأعيان فيستدعي أن يكون إمكانه أو وجوده في الأعيان غير صحيح ، إذ لا يلزم من صحة حكمنا على شيء بأنه ممكن في الأعيان أن يكون إمكانه واقعاً في الأعيان ، لما علمت من أن الوجود الرابط قد يفترق من الوجود في نفسه للشيء ، بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن أنه في الأعيان ممكن ، كما مر ، ومحكوم عليه أيضاً من قبله أنه في الذهن ممكن . فالإمكان صفة ذهنية أي نحو وجودها الخاص به في الذهن لكن يضيفها العقل تارة إلى ما في الخارج ، وتارة إلى ما في الذهن ، وتارة يحكم حكماً مطلقاً بتساوي النسبة إلى العين والذهن . وكما لا يتأتى لأحد أن يزعم أن الامتناع إن لم يكن له صورة في الأعيان لم يكن الممتنع في الأعيان ممتنعاً فيه ، وإن لم يكن له امتناع في الأعيان لكن إما واجباً أو ممكناً ، فكذا ليس له أن يقول ما ذكر في الحجة الثانية بل الامتناع والوجود والإمكان حالها واحد في أنها من الأوصاف العقلية التي لا صورة لها في الأعيان مع اتصاف الأشياء بها في الأعيان^(١) والأذهان جميعاً فبطلت الحجة الأولى والثانية .

وأما ما وجد في المطارحات لصاحب الإشراق في إبطال كون الإمكان والوجود والامتناع والوجود ذا صورة في الأعيان : من أن حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان ، حيث^(٢) أن الأشياء تصنف بها في الأعيان ، ولا صورة لها في الأعيان ، ولا منافات بين أن يكون

(١) حتى بالامتناع فإن لامتناع العجربة للأنسان وجوداً رابطاً في الأعيان للأنسان . وأما في مثل امتناع شريك الباري واجتماع التقيضين فتقديري لأن مثل شريك الباري ممتنع هلبة غير بنية - س ده .

(٢) العاصل أن الاتصاف في أي ظرف، فرع نبوت المتصف في ذلك الظرف لا الصفة فيه ، وإن نبوت شيء، في ظرف فرع نبوت البتة له في ذلك الظرف لا الثابت فيه . وانت تعلم أنه فرق بين المعقول الثاني الفلسفي والمعقول الثاني المنطقي - س ده .

زيد جزئياً والإِنسان كلياً في الأعيان ، وبين كون ^(١) الكلية والجزئية من الأمور الممتنعة التحقق في الأعيان ، فكذلك الحال في انصاف شيء . بالإمكان والامتناع ونظائرها - فمنظور فيه ، لأنَّ قياس الإمكان والامتناع ونظائرها إلى الكلية والجزئية ونظائرها قياس بلا جامع ، فإنَّ ^(٢) مصداق انصاف الأشياء بموضوعات علم الميزان ليس إلاَّ نحو وجودها الذهني بخلاف الانصاف بأمثال هذه الأوصاف التي تذكر في العلم الكلي ، فإنه قد يكون بحسب حال الماهية في العين وإن كان ظرف تحقق القيلين في أنفسها إنما هو الذهن فقط .

وأما الحجة الرابعة المختصة بالإمكان فنقول : إن أُريد بالإمكان الكيفية الاستعدادية المقرَّبة للشيء إلى فيض وجوده ، المهيَّنة له لقبول الفيض عن فاعله التام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لا بدُّ منه بين المفيض والمفاض عليه ، فسلَّمنا الآن أنه يسبق لكلِّ حادث زمني إمكان بهذا المعنى موجود في العين ، إلى أن يحين وقت بيانه ، وتحقيق القول فيه أنه بأيُّ معنى يقال فيه : أنه من الموجودات العينية . وإن أُريد به ماهو بحسب نفس الذات من حيث هي ، فالمسلم أنه سبق الإمكان الذاتي على الوجود بحسب اعتبار ذهني وملاحظة عقلية . حتى أنَّ الممكن وإن لم يكن له عدم زمني سابق على وجوده تصور العقل حالة لا كونه ، بل نقول : لا يتصور أن يكون لكلِّ حادث إمكان عيني متقدم على وجوده لأنَّ الممكنات غير متناهية ، وفي المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذي هو بسبيل الحصول ، وبصدد الكون شيئاً بعد شيء ، كحركات أهل الجنة وعقوبات أهل النار على ماوردت به الشرايع الإلهية ، وأُقيمت عليه البراهين العلمية ، فإنَّ وجب أن يكون لكلِّ حادث أو ما هو بصدد الحدوث إمكان يخصه على ماهو موجب هذه الحجة فيحصل في المادة إمكانات غير متناهية ،

(١) حتى الجزئية فإنَّ منها ما تامة نفس تصور المفهوم من فرض صدقه على كثيرين ، ومعلوم أن التصور إنما هو من العقولات الثابتة بالجزئي الطبيعي أي معروض الجزئية في الأعيان لا الجزئي المنطقي ، ولا الجزئي العقلي . وأما الجزئي بمعنى الشخص الذي هو الوجود فهو أحق الأشياء بالتحقق في الأعيان على التحقيق - سره

(٢) يمكن أن يقال بناءً على ما يراه المصنف من أن المنطق من الحكمة إن لموضوعات الميزان نحو تحقق في الخارج و سبأني - سره

وإن لم يكن لبعض الحوادث إمكان فيكون من الحوادث مالا يسبقه إمكان فيلزم على مقتضى الحجة أن يلتحق بالممتنع أو الواجب .

وربما يرتكب منهم مرتكب حصول سلسلة الإمكانيات الغير المتناهية بأن يقول : هي غير مترتبة بل متكافئة لكل حادث إمكان بخصه لكننا نثبت أن اجتماع الإمكانيات الغير المتناهية مستحيل من وجهين :

الاول^(١) إن الإمكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن ومن حيث

(١) حاصله ان التمدد والامتياز اما من طبيعة الامكان و هو طبيعة واحدة ، و اما من الهولي و هو صرف القوة ، ولا يميز في صرف الشيء ، و اماما هو امكان له و هو ممدود و لا تمايز بين الاعداد ، و أيضاً تعددها موقوف على تعدد الامكانيات فله و عكس دار . ثم لا يخفى ان هذا الوجه مشترك للورود بين الامكان الاستمدادي و الذاتي مع ان الاستمدادي في الاعيان ، فهذا الدليل يقتضي اعتباريته أيضاً . و أيضاً لا اختصاص بصورة عدم التناهي بل مع التناهي أيضاً يجري ذلك . و الجواب عن الثاني ان المقصود ان الكثرة في الامكان الذاتي غير متصور فضاء عن عدم التناهي . و عن الاول ان الامكان الاستمدادي بما هو امكان لا تحقق له عند المصف ، و قولهم بوجوده انها هو بما هو استعداد و تمت للمادة التي هي محل و متعلق للاستدله ، فقد قال فيما بعد في أواخر بحث الاعداد متصلاً ببحث الجمل : لبعض المكاتب امكانان أحدهما ذاتي و هو كونه بحسب الباهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال ، و الاخر استعدادي و هو ايضاً هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده ، و ذلك لا يحصل الاعتد اجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع فاقبل : ان هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع كما ستعلم في مباحث القوة و الفعل . و قال في فصل مفعول لبيان ان الامكان ليس من الاسباب الذاتية للوجود : الامكان الاستمدادي مرجعه زوال المانع و القضاء اما بالكلية و هو القوة القريبة أو بالبعث و هو البعد . و لئن سلم انه وجودي كما هو الحق لكونه نفس هذا الاستعداد الذي في الاستعداد ولكن مضافاً الى الاستدله ، و من حيث ان المستعد وجود ضعيف من الاستدله ، و ان الهولي موجودة وليست سوى استعداد متجوهر ، و كما يظهر من بعض عباراته انه كيف أضافه كما سيأتي في القوة و الفعل ، فنقول : ان الامكانيات الاستعدادية تعدت شيئاً فشيئاً لانقطاعها بحصول ما يستدله ، ثم يحصل امكانيات اخرى على سبيل التعاقب ، فلا يلزم محذور من وجودها بخلاف الامكان الذاتي ، فان الشيء الذي يتحقق بعد قرون و الذي هو بعد التحقق في درجة واحدة من حيث الامكان الذاتي . كيف و قد قرر ازالة الامكان كازلية عدم العادث ، و موضوع الامكان الازلي هو الماهيات العلمية الثابتة و صيرورة الهولي موضوعاً لزم من موجوديته في هذا العالم المادي ، فلا بد و ان يجمع الامكانيات الغير

طبيعة الإمكان غير مختلف ، وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التي هي حاملة الإمكانات ، لأنها قوة محضة وإبها مطلق كما ستعلم . فليس اختلاف الإمكانات الذاتية إلا لاختلاف ماهي إمكاناته ، وهي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ، ويستحيل أن يمتاز شيء بسبب إضافته إلى شيء معدوم ، فإن ملاذات له لا يميز به شيء عن شيء .

و ليس لأحد أن يقول : إنا إذا عقلنا تلك الأمور الغير المتناهية يصح إضافة الإمكانات الغير المتناهية إليها فتمتاز بها بعض الإمكانات عن بعض .

لأننا نقول : هذا ممكن أما أولاً فلا استحالة تحصيل العقل أموراً غير متناهية العدد بالفعل في الذهن مفصلة . نعم يجوز أن يخطر بالبال على سبيل الإجمال إمكانات غير متناهية ، وفرق بين ما يخطر بالبال الإنسان العدد الغير المتناهي مطلقاً كلياً ، وبين أن يحصل في نفسه وبفصل في ذهنه أعداد غير متناهية بالفعل ، فإن هذا مستحيل : لأن ذلك فإذا خطر بالبال إمكانات غير متناهية مجملة بإزاء حوادث غير متناهية مجملة

المتناهية . وأيضاً في الاستعدادى يمكن اختيار أن الاختلاف بالهيولى الثانية كالنطف والبيض والبدور ونحوها ، لقيامها بها لا بالهيولى الأولى بيهيولى ، واحتمال قيام الذاتى بالهيولى الأولى بناءً على قول الخصم ، و إلا فموضوع الذاتى هو الماهية . ويمكن التوفيق بين كليهما المصنف فحيث يقول : أن الإمكان الاستعدادى عدم أو عدمى ينظر إلى أنه قوة الشيء وقوة الشيء بيهيولى قوة الشيء . ليست بشيء ، وحيث يقول : أنه كيف استعدادى ينظر إلى أن قوة الشيء أيضاً نحو ضعيف من الوجود كما أن الهيولى تعد من الموجودات و ليست إلا قوة صرفة كامراً ، وحيث يقول : أنه إضافة ينظر إلى أنه ملزوم الإضافة ثم إنه مما يرد على القائلين بكون الإمكان موجوداً عينياً ثبوت المعدومات لأن موضوع الذاتى هو الماهية من حيث هي فلو كان عينياً و ليس بجوهر قطعاً و يلزم سبقه بالوجود على الوجود حيثئذ ، لزم ما ذكرناه .

وأيضاً لو كان الإمكان عينياً ، لزم التسلسل لأنه أيضاً ممكن حيثئذ وله إمكان وهم جراً . وليس لك أن تقول أن إمكان الإمكان بنفس ذاته ، لأن الإمكان إذا كان ممكناً عينياً كان ماهية داخلية تحت إحدى المقولات العشر ، وكان وجوده زائداً على ماهيته ، فينقصد بينهما نسبة مكيفة بالإمكان ، وكيف يكون كيف النسبة ذات المنسوب إليه ؟ ومعنى كون إمكان الإمكان بنفس ذاته أن ذاته الإمكان ، ولا كلام في أن الإمكان مفهومه الإمكان ، أنا الكلام في كيفية نسبة الوجود إليه ، فلامعنى لكونها الإمكان الذى هو طرف النسبة - س ر ه .

كانت نسبة كل من احديهما بكل من الأخرى سواءاً ، فلم يتميز إمكان عن إمكان كما لم يتميز حادث عن حادث

وأما ثانياً فلأن كلامه ، على تقدير التسليم ، في الحقيقة اعتراف بما هو متصوّدنا ، فإن طرف الحصول بعينه ظرف الامتياز ، فإذا لم يكن الامتيازيين أعداد الإمكانات إلا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصيله وتحققه إلا الذهن ، لأن^(١) تعقلنا لامتياز الإمكانات. إذا فرضنا كون امتيازها واقعاً بحسب الأعيان. يكون تابعاً لنفس امتيازها ، فإذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشيء على نفسه وتابعيته إياها وهو محال .

الوجه الثاني: إن المادة الحاملة للإمكانات الغير المتناهية إذا قطعناها بنصفين ، فاما أن يبقى في كل من النصفين إمكانات غير متناهية هي ، ومنها الإمكانات التي كانت ، أو يحدث لها إمكانات غير متناهية في تلك الحال ، أو يبقى^(٢) في كل واحد إمكانات متناهية ، وأقسام التوالي باطلة فكذا المقدم .

أما بطلان الأول فلا يستلزمه أن يكون شيء واحد بعينه موجوداً في حالة واحدة في محلين وهو محال .

وأما الثاني فلأن الإمكانات إذا حدثت في كل واحد منهما فيسبها لكونها أيضاً من الحوادث - إمكانات أخرى .

ثم إن كانت حادثة تحتاج إلى إمكانات أخرى حادثة فلا يوجد الفاعل طبقاً

(١) تمييز لكون ظرف التحصيل هو الذهن فقط بأنه لو فرضنا كون الامتياز بحسب الاعيان أي لو فرضنا وجود الإمكانات في الاعيان حتى يكون امتيازها بحسبه - لأن الشيء ، ما لم يتشخص لم يوجد كان تعقلنا لامتيازها تابعاً لامتيازها كما في تعقل الأشياء العينية ، والمفروض أن امتيازها بالعقل فقط فيلزم توقف الشيء ، على نفسه . ففرض كون الامتياز بحسب الاعيان إنما لزم من فرض كون التحصيل في الاعيان . فلا يرد أن المفروض كون الامتياز في العقل فكيف يكون فرضه واقعاً بحسب الاعيان - س ر ه .

(٢) أو يحدث ، والمفسدة حيث أن أيضاً ما أشار إليه بقوله : ثم لو كانت حادثة الخ . فالإمكانات غير متناهية أو متناهية ، وعلى كلا التقديرين فاما حادثة واما أنه كانت . فهذه مع ما سبق . من قوله ولا يصح أن يفرض الخ خمسة احتمالات .

ثم إن ما ذكرنا نظير ما اثبتناه تنامي القوى الفعلية الجسمية - س ر ه .

منها إلا وقد حصل قبله في حالة القطع طبقات غير متناهية ، والموقوف في حالة واحدة على ما لا ينتهى مترتباً ممتنع الوقوع . ويلزم أيضاً أن يكون الحوادث التي كانت إمكاناتها هذه الإمكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث إمكاناتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة : من أن كل ما ليس له إمكان في الخارج يجب أن يكون ممتنعاً ، فيلزم انقلاب الأشياء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي .

وأما الثالث فلأن مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتنهى الإمكانات في مادة واحدة ، والحوادث في كل واحد لا يتناهى . ولا ^(١) يصح أن يفرض في كل واحد من الجزين إمكانات غير متناهية ليست بحادثة ، بل هي نصف المبلغ الغير المتناهي الذي كان في الكل ، فإن القسمة في الجسم غير متناهية فعد كل قطع يلزم ما يلزم في القطع الأول ، وليست الإمكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض ، فإذا قبل الانقسام كانت متميزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها في جزء وبعض منها في جزء آخر لعدم انتقال الأجزاء ، وعدم كون الإمكانات حادثة على ما فرضناه ، فإذا كانت متميزة المحال وهي غير متناهية العدد بالفعل ففي الجسم ^(٢) أبعاد غير متناهية متميزة بالفعل بأعراضها التي هي الإمكانات ، فيلزم إما أجزاء لا تنجزى وهو محال كما سيبيح ، برهان إمتناعه ، أو مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقادير غير متناه للمجموع المركب منها وهو أيضاً مستحيل سيأتى بيانه . وكيف يصح في جسم واحد متناهي المقدار محال متميزة بأعراضها القائمة بها غير متناهية عدداً بالفعل مع كونه محصوراً بين الحواصر على أن الكلام بتأني بعينه في كل واحد منها بحسب إمكان قسمته .

(١) بأن يقال الغير المتناهي يتأتى فيه الفلة والكثرة كالعشرات الغير المتناهية واللبات الغير المتناهية فإن الأولى أقل من الثانية ، وإن تلك عشرة هذا فيصح فيما نحن فيه أن يفرض في كل من النصفين إمكانات غير متناهية هي نصف الغير المتناهي التي في الكل - س د ه .

(٢) لقبوله القسمة الغير المتناهية ، فتلك الأبعاد الغير المتناهية أن لم تقبل القسمة فهو مذهب النظام ، وإن قبلت يلزم عدم تناهي العدد بالفعل المستلزم لعدم تناهي المقدار وسيجوز برهان تناهي الأبعاد . ثم لا يخفى أنه يلزم هذا على بعض الاحتمالات السابقة إلا أنه قد أريد أن يبطل كلا بحذور على حدة - س د ه .

ومما ^(١) يرد أيضاً على القائلين بأن إمكان الحادث موجود في الخارج أن إمكان الشيء يلزمه الإضافة إلى ذلك ، فإذا كان صفة عقلية تازمه الإضافة إلى أمر معقول يضاف هو إليه في العقل ، بخلاف ما إذا كان صفة عينية ، فإنه يلزمه أن يضاف إلى موجود عيني ، إذا الإضافة الخارجية إلى معدوم خارجي غير صحيح نعم للتمثل أن يتصور صورة الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصف بصحة كونه ولا كونه ، إما بحسب حاله في نفسه ، كما في الإمكان الذاتي أو بحسب أسباب وجوده واستعداد قابله وعدم أعداده و رفع موانعه عن مادته المهيأة له ، كما في الإمكان الاستعدادي .

فصل « ١٠ »

يذكر فيه خواص الممكن بالذات

وإنما آخرنا ذكر خواص الواجب بالذات إلى قسم الربوبيات ، لأن اللائق بذكرها أسلوب آخر من النظر الجلالة ذكرها عن أن يكون واقعا في أثناء أحكام المفهومات الكلية وخواص المعاني العقلية الانتزاعية ، إلا شياً نزرأ منها يتوقف عليه صحة السلوك العلمي و تنوط به العبادة العقلية ، وهو الذي قدمه بيانه وسنعود إليه على مسلك قدسي وطريق علوي .

كما أن ^(٢) الضرورة الأزلية مسابقة للبساطة و الأحدية ، وعلازمة للفردية والوترية ، فكذلك الإمكان الذاتي رفيع

(١) هذا على الظاهر مشترك الورد بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي ، لكن يمكن أن يلزم في الاستعدادي ، بيا هو إمكان ، انه اعتباري كما سبق آنفاً ، وان كان بما هو استعداد ذاهب من الوجود . وقد قالوا ان له اعتبارين إذا التهيؤ الذي في النطفة لصيرورتها انساناً ، له نسبة الى النطفة ، وبهذا الاعتبار يسمى استعداداً فقال ان النطفة مستعدة لان تصبح انساناً ، وله نسبة الى الانسان وبهذا الاعتبار يسمى إمكاناً استعداداً فيقال ان الانسان ممكن أن يوجد في النطفة وهو بهذا الاعتبار اعتباري . على أنه على التحقيق من كون الإمكان الاستعدادي أمراً عينياً وكذا على الاعتبار الاول الملزوم للإضافة نقول : لا يستدعي كون الشيء عينياً ، أن يكون اضافته أو الضاف إليه عينياً ، كما سيأتي عند ذكر منهج من يرى ان الإمكان الاستعدادي هو الكيفية الزاجية ونحوها ، فانتظار سره

(٢) الاخاذة : شيء ، كالغدير يجتمع فيه الماء . وقيل هي قطعة من الارض يتغلغها الانسان لنفسه ، أو يهيئها السلطان له . وفي بعض النسخ : اجادة .

التركيب والامتزاج ، وشقيق الشركة والازدواج . فكل ممكن زوج تركيبي اذ الماهية الإمكانية لا قوام لها إلا بالوجود ، والوجود الإمكانى لا تعين له إلا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها الماهية ، وينتزع بحسبها المعانى الإمكانية ، ويترتب عليها الآثار المختصة ، لا إلا نار العامة المطلقة الكلية التي تنفص عن الواجب بالذات على كل قابل ، وإن كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الإمكانية أيضاً من ابداع الحق الأولى وأضواء النور الأزل ، ونسبتها إليها : بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر . فإذن كل هوية إمكانية ينتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالماهية والوجود . وكل منهما مضمّن فيه الآخر وإن كانت من الفصول الأخيرة والأجناس القاصية

وأيضاً ^(١) كل من الذوات الإمكانية فإنها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة . وهي من تلقاء علتها بالفعل . فإن لها بحكم الماهية اللىسية الصرفة ، وبحكم وجود سببها التام ، الإيسية الفائضة عنه ، فهي مصداق معنى ما بالقوة ، ومعنى ما بالفعل من الحشيتين وكل ممكن هو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود ، فلا شيء غير الواجب بالذات متبر . الذات عن شوب القوة ، وما سوا مزدوج من هذين المعنيين . والقوة والإمكان يشبهان المادة ، والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ، ففي كل ممكن كثرة تركيبيه من أمر يشبه المادة ، وآخر يشبه الصورة . فإذن البساطة الحقّة مما يمتنع تحقيقها في عالم الإمكان لا في أصول الجواهر والذوات ، ولا في فروع الأعراض والصفات .

وأما التورية فهي أيضاً مما يستأثر به الحقيقة الإلهية لأن كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلي لا يأبى معناه أن يكون له تحصّلات متكررة ووجودات متعددة ، وما من شخص إمكانى إلا وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية أو عرضية لا يأبى معناها أن يكون هناك عدة أفراد تشترك معه فيها ، وإن امتنع ذلك بحسب أمر خارج عن طبيعتها . فإذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة بل إنما هي بالإضافة إلى

(١) وهاتان الجهتان ، هما المبرر عنهما بالجهة النورانية والجهة الظلمانية . درجة

بلى الرب ووجه بلى النفس في السنة التأليين - س ر ه .

ما هو أشد كثرة وأوفر شركاً ، فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة ، بل الوحدة فيها اتحاد ، والاتحاد مفهومه متألف من جهة وحدة وجهة كثرة ، وجهة الوحدة في الممكنات ظلٌّ من الوحدة العرفية الإلهية ، وهي التي أفاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولي ، فكلما كان أشدُّ وحدة كان أقرب إلى الوحدة الحقّة ، كالوحدة الشخصية للعقل الأول التي هي بعينها وجوده و شخصه ، ثم وحدة سائر العقول الفعّالة ، ثم وحدة النفوس ، ثم وحدة الصور ، ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التي هي كثرة بالقوة من غير أن تجمعا ، ثم وحدة الهوى التي هي بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها إلى الحقائق النوعية والشخصية ، لأنها وحدة إلهامية جنسية .

ثم اعلم أنه كما أن الإمكان عنصر التركيب كذلك ^(١) التركيب صورة الإمكان ، فإن المركب بما هو مركب من دون النظر إلى خصوصية جزء ، وأجزاء منه حاله عدم الاستقلال في الوجود والوجوب وفي العدم والامتناع ، وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك إمكان ؛ وأما المركب من واجبين مفروضين أو ممتنعين مفروضين أو واجب وممتنع أو تقيضين أو تضدين ^(٢) مفروضي الاجتماع ، فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانات لذوات متقررة في انفسها متجوّهة في حقائقها . وتلك المفهومات لا تحمل على أنفسها بالعمل الصناعي الشائع فكما أن مفهوم شريك الباري ليس إلا نفس مفهوم شريك الباري لأن يحمل عليه أنه شريك الباري بل يحمل عليه أنه من الكيفيات النفسانية الفائضة عليها لأجل تصرفات المتخيّلة و شيطنة المتوهمة - فكذلك هذه المركبات الفرضية ، مفهوماتها ليست من أفراد أنفسها بل من أفراد نقائضها ومع ذلك

(١) أي كما أن كل ممكن زوج تركيبى كذلك كل مركب ممكن ، لكن لا من باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وإن الأصل إذا كان مصادقاً كان العكس صادقاً حتى يقال أنه باطل بل من باب مبرهنية كل من الضاعدين على حدة ، مثل كل مجرد عاقل وكل عاقل مجرد - س ر ه .

(٢) الطرق بينهما وبين السوابق أن في السوابق المناقاة بين الاجزاء وبين المركب حيث أنها واجبات أو مستلزمات وهو ممكن وفيها المناقاة أنها هي المركب مع نفسه حيث أنه ممتنع من حيث أنه اجتماع التقيضين مثلاً ، وأنه ممكن من حيث أنه مركب ، ويمكن العاق هذين إلى المركب من المستنعين بأخف كل عييض وكل ضد مع الوصف أعني التقيض المجتمع وال ضد المجتمع مع الآخر - س ر ه .

وجوبها أو امتناعها تابع لوجوب أجزائها أو امتناع أجزائها ، وليس لها إلا مرتبة الفقر والحاجة والإمكان والتعلق ، سواءً كان بحسب الوجود أو بحسب العدم . والمستحيل في التقيضين أو الضدين هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد لانفس ذاتيهما على أى وجه كانتا .

وهاهنا دقيقة أخرى وهي : أن الوحدة معتبرة في أقسام كل معنى يكون موضوعاً لحكم كلي وقاعدة كلية ؛ فقولنا كل مركب ممكن ، وكل واجب بسيط ، وكل حيوان كذا ، أى كل مركب له صورة واحدة فهو ممكن ، وكل واجب الوجود فهو واحد بسيط ، وكل ماله طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا . فالمركب من الواجبين إذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ، ولاله امتناع والإمكان ولا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما . وكذا المركب المفروض من الممتنعين ، ليس له امتناع مستأنف سوى الامتناعين للجزئين . وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له إلا وجوب هذا وامتناع ذلك لا غير . والمركب من الحيوانين ليس فيه إلا حيوانية هذا وحيوانية ذلك ، وليست هناك حيوانية أخرى سوى الحيوانين المنفصلتين إحدیهما عن الأخرى . فإن كان أحد الحيوانين ناطقاً والآخر صاهلاً ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقاً ولا صاهلاً بل ولا موجوداً ، إنما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا ، لأمر ثالث له حيوانية ثالثة . وسيعي في مباحث الوحدة أنها لا تغارق الوجود ، وأن مالا وحدة له لا وجود له .

وأما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكناً ذاتياً ، كان عدمه مستنداً إلى عدم علة وجوده ، وعلة وجود المركب هي علة وجود أجزائه ، وذلك غير متصور في أجزائه هذا المركب لعدم الإمكان .

فمردود بأن علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء أولاً بالذات ، كما أن علة وجوده كذلك وجود الأجزاء ، حتى لو فرض للأجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجوداً ، وإنما الاحتياج إلى علة الأجزاء إذا كانت الأجزاء ممكنات الوجود ، فكان عدم جزء ماء وهو الذي يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستنداً

إلى عدم علتها ، فلم ينعدم إلا بانعدامها ، فيستند إليه عدم ذلك المركب بالواسطة ، فإذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب إلى عدمه الضروري الذاتي ، ولا يتجاوز منه إلى عدم أمر آخر ، كما يقف سلسلة الوجودات إلى الوجود الضروري الذاتي الأزلي

فصل « ١١ »

في أن الممكن على أي وجه يكون مستلزماً للممتنع بالذات

إن كثيراً من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يحيلون ^(١) الملازمة بين الممكن والممتنع ، ويحكمون أن كل ما يستلزم وقوعه في نفس الأمر ممتنعاً ذاتياً فهو مستحيل بالذات ، وبناءً على أن إمكان الملزوم بدون إمكان اللازم يستلزم إمكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم الملازمة بينهما .

وهذا لو صحح لاستوجب نفي الملازمة بين الواجب والممكن بل بين كل علة مرجبة مع معلوله ، لأن العلة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجباً سواء كان الوجوب من الذات أو من الغير كما سنحقق .

وأعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق إن إمكان الملزوم إنما هو بالقياس إلى ذاته وهو يستلزم إمكان اللازم بالقياس إليه أعني ذات الملزوم ، لأن مكانه بالقياس إلى ذاته ، ومقتضى ^(٢) الاستلزام بين الممكن والمحال كون ^(٣) نقيض اللازم غير

(١) فورد عليهم النقض بعدم المعلول الأول كما يأتي فإنه ممكن مستلزم لعدم الواجب تعالى وهو ممتنع - س ر .

(٢) التعميم الذي ذكره بقوله سواء كان اللازم ضرورياً الوجود بمقتضى حذف قوله بين الممكن والمحال وهذا القول مذکور في الاتفاق المبين للسيد المحقق الداماد فله هكذا : إمكان الملزوم إنما هو بالقياس إلى ذاته ، وهو يستلزم إمكان اللازم بالقياس إليه أعني ذات الملزوم لأن مكانه بالقياس إلى ذاته ، فمقتضى طباع اللزوم ليس يوجب إلا أن لا يكون نقيض اللازم ضرورياً بالقياس إلى ذاته الملزوم ، ضرورة كون اللازم ضرورياً بالقياس إلى ذاته سواء كان اللازم في حد ذاته ضرورياً التحقق أو ضرورياً الارتفاع أو لازماً للطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هي انتهى وهذا أولى كما لا يخفى - س ر .

(٣) أي مقتضى الاستلزام بين الملزوم واللازم سلب ضرورة نقض اللازم وهو

ضروري بالقياس إلى ذات الملزوم لا كونه لازورياً بالقياس إلى حد ذاته سواء أكان اللازم ضروري العدم أو ضروري الوجود أو لازورياً لوجود العدم جميعاً نظراً إلى ذاته من حيث هي هي ، ولا يتوهم أن هذا إمكان بالغير ، وهو من المستحيل كما مر بل هذا إمكان بالقياس إلى الغير وقد وضح الفرق بينهما .

ونحن نقول هذا الكلام وإن كان في ظاهر الأمر يوهى أنه على أسلوب الفحص والتحقيق إلا أنه سخي فلهذا علم أن الإمكان بالقياس إلى الغير إنما يتصور بين أشياء ليست بينهما علاقة الإيجاب والوجوب والإفاداة والاستفاداة . وبالعجالة العلاقة الذاتية السببية والمسببية في الوجود والعدم .

ويقرب منه في الوهن كلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي حيث ذكر أن استلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام الممكن لمحال بالذات ، لأنه إنما استلزم عدم علية العلة الأولى فقط ، لعدم ذات العلة الأولى فإن^(١) ذات المبدء الأولى لا يتعلق بالمعلول الأول لولا الانصاف بالعلية لكون المبدء الأول واجباً لذاته ممتنعاً على ذاته العدم ، سواء أكان لذاته معلول أولاً فإذن لم يستلزم الممكن محالاً إلا بالمرض أو بالافتقار وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية واجبة في ذاتها فإنها إنما صار محالاً من كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وإنما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية وهذا بخلاف عكسه أعني فرض عدم العلة الأولى فإنه يستلزم عدم المعلول الأول مطلقاً لأن ذاته إنما إفادتها العلة الأولى لا غير

وليت شعري كيف ذهل مع جارية شأنه ورواقه رأيه ودقة نظره في الأبحاث الإلهية ، عن كون الواجب لذاته واجباً بالذات في جميع ماله من النعمت ، وأن العلة الأولى إنما موجب عايتها نفس الذات من دون حالة منتظرة أو داعية زائدة ، وأنه هي بمكانه العام الجامع لضرورة اللازم وجوداً أو عدماً أو لازورة طرفيه ثم ذلك الامكان العام أيضاً لللازم إنما هو بالقياس إلى ذات الملزوم لا بالقياس إلى ذاته كما قال : لا كونه أي لا كون نهض اللازم لازورياً بالقياس إلى حد ذاته - س ر ه .

(١) فالذات ممكن بالقياس إلى المعلول الأول لا يقتضي وجوده ولا عدمه ، ولذا

هذه المصنف ر ه قريباً مما قاله المحقق الدواني - س ر ه .

القيوم الجواد التام القيومية والإفاضة ، وأنها بما يتحقق ذاتها يتحقق عليهما من دون المغايرة الخارجية أو العقلية بحسب التحليل ، فلنفرض ^(١) سببية السبب الأول ، شيئاً ممكناً لتصح الملازمة بينهما بين المعلول الأول . نقلنا الكلام إلى الملازمة بين السببية والسبب الأول ، لإمكانها ووجوبه ، فيما أن يتسلسل الكلام في السببيات ، أو يعود المحذور الأول ، كيف وليس في الموجود الأول جهة إمكانية أصلاً سواءاً كان بحسب الذات أو بحسب كمال الذات أو بحسب خيرات الإضافة ورشحاته الإفاضة . فالحق ^(٢) في هذا المقام أن المعلول له ماهية إمكانية وجود مستفاد من الواجب فيتركب بهوية العينية من أمرين شبيهين بالمادة والصورة ، أحدهما محض الفاقة والقوة والبطلان والإمكان ، والآخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب ^(٣) ، وقد علمت من طريقتنا أن منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس إلا أنحاء الوجودات ، والماهية لأعلاقة لها بالذات مع العلة إلا من قبل الوجود المنسوب إليها . واقد مرأياً إن معنى الإمكان في الوجود الممكن ، غير معناه في الماهية ، وأن أحدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عيها بخلاف الآخر فإنه ينافيها

(١) بحث آخر عليه ده . تقريره ان هذه السببية امان تكون واجبة أو ممكنة ، وعلى الاول فاما أنها عين ذات البارئ تعالى أو غيره ، وعى العينية يلزم المطلوب وكذا على القيرية مع قطع النظر عن معالية تعدد الواجب تعالى ، لان معلول تلك السببية ممكن العدم بخلافها لوجوبها ، وعلى الثاني أعنى ممكنة السببية فلا يخلو اما انها اعتبارية واما أنها أصلية ، و الاول باطل لان الامر الاعتباري لا يكون منشأ للمعلول ولا سبباً لاشرف المعاليل وأول العوادر ، وعلى الثاني ، فلا بد لها من سببية أخرى لان الامكان مناط الحاجة ولان العرضي مدلل فاما ان ينتهي أو يتسلسل فتأمل - س ده .

(٢) الاشكال اماناً من جهة ان هناك امتناعاً بالغير ، و من الضروري انه ينتهي الى الامتناع بالذات ، وليس الممتنع بالغير الا الممكن بالذات فقط ، فهو المستلزم للممتنع بالذات ، فمن الجائز ان يستلزم الممكن بالذات معالاً . ويتفرع عليه بطلان قياس الخلف وهو الاستدلال من امتناع اللازم على امتناع الملزوم وهو ظاهر . ومحصل ما أجاب به هو ان الملزوم الذي يستلزم المحال هو عدم الممكن دون نفس الممكن التي هي الماهية . وعدم الممكن ليس يمكن لعدم استواء نسبه الى الوجود والعدم ، لكون نسبه الى العدم بالوجوب . والى الوجود بالامتناع ، فالاشكال مرفوع ، وقياس الخلف لا يغادر عليه - ط .

(٣) الوجوب هاهنا هو الضرورة المطلقة الذاتية الازلية - المؤلف ده .

فتقول : إن المعلول الأول إن اعتبر ماهيته التي هي عبارة عن مرتبة قصوره عن الكمال الأنتم وخصوصيته بتغيته المصحوب لشوب الظلمة والعدم - وإن كان مستوراً عند ضياء كبرياء الأول ومقهوراً تحت شعاع نور الأزل - فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده أزلاً وأبداً من تلك الجهة ، ما شام رائحة شيء .
منهما بحسب ماهيته من حيث هي هي ، وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية لعدم ^(١) الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحيثية . وإن اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالحق الأول الواجب بوجوبه ، فعدمه ^(٢) متمنع بامتناع عدم قيوامه ، ووجوده مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال أصلاً . وليس لعدمه في نفسه أي نفس ذلك عدم جهة إمكانية ، كما للوجود من حيث الوجود . ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجباً بالذات على هامر من الفرق بين الضرورة الأزلية وبين الضرورة المسماة بالذاتية المقيدة بها ، فلذلك لا يلزم هاهنا كون كل عدم متمتعاً بالذات لأجل الفرق المذكور . وهذا في غاية السطوع والوضوح على أسلوب هذا الكتاب .

وأما على أسلوب الحكمة الداعية فلا يبعد أن يقول أحد : إن كان يعني بأول شقي الكلام أن العقل إذا جرد النظر إلى ذات المعلول الأول ولم يعتبر معه غير ذلك لم يجد فيه علاقة للزوم ، فذلك لإبنا في استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الأمر بل هو محفوظ بحاله . وإن أريد به أنه على ذلك التقدير لا يكون مستلزماً له بحسب نفس الأمر فهو ظاهر البطالان ، فإياه معلول له بحسب نفس الأمر فكيف لا يكون

(١) هذا أيضاً من الشواهد على أصالة الوجود في التحقق وكذا في الجعل . وأما

القائلون بأصالة الماهية فلا يفرجون عن عهدة الجواب - س ر ه .

(٢) بعض معاصري المصنف لمالم يفرق بين الواجب بالذات ، وبين الواجب بوجوب

الواجب بالذات ، وبين الواجب بإيجابه ، تعاضى عن استماع أن وجود المعلول الأول واجب بوجوب الواجب بالذات ، أذ يلزم كونه واجباً عنده وهو خطأ ، لأن عدمه محال بمحالية ذلك عدم لا بذاته ولا بأحالة ذلك كما أن وجود المعلول الأول واجب بوجوب الواجب تعالياً لا بذاته ولا بإيجابه تعالياً باق ببقائه لا بذاته ولا بإيجابه ، كما في هذا العالم الغالب عليه السوائية وهو تعالياً واجب بذاته باق بذاته . وقد حققنا القام في حواشينا على الهيأت هذا الكتاب - س ر ه .

مستلزماً لعلته ٦٩

أقول نختار الثاني . قوله : المملول كيف لا يكون مستلزماً للعلّة . الجواب : إن المملول ليس نفس ماهية الممكن بل وجوده مملول لوجود العلة و عدمه لعدمها .

ويقول (١) أيضاً إن كان يمتنى بأخير الشقين إن العدم الممتنع بالعلّة ليس ممكناً بالذات فهو مستبين الفساد . فإن الامتناع بالغير ليس يصادم الإمكان بالذات وليس ينفيه ، بل إن معروضه لا يكون إلا الممكن بالذات .

أقول عنيّا به إن العدم بما هو عدم ليس إلا جهة الامتناع ، كما إن حقيقة الوجود بما هو وجود ليس إلا جهة الوجوب . كيف والعدم يستحيل أن يتصف بإمكان الوجود ، كما أن الوجود يستحيل عليه قبول العدم ، وإلا أزم الانقلاب في الماهية ، وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغيرأي الموصوف بهما ممكناً بالذات بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم إليه أو ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس إليه بحسب ذاته ، غير مسلم عندنا إلا فيما سوى نفس الوجود والعدم ، وأما في شيء منهما فالوصوف بالوجوب بالغيري هو الوجود المتعاق بالغير ، وبالامتناع بالغيري العدم المقابل له .

فان قلت : فعلى ما ذكرت من جواز (٢) العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذي ذكرت ، كيف يصح استعمال نفي هذا الجواز في القياس الخلفي حيث ثبت به استحالة شيء ، لاستلزام وقوعه ممتنعاً بالذات ، فيتشكك ، لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعاً لذاته ، فلا يتم الاستدلال ، لجواز كون البعدالغير المتناهي مثلاً ممكنًا مع

(١) أي يقول أحد - س ر ه .

(٢) ان قلت من أين ثبت هذا فانه ان اردت ماهية المملول الاول فلا علاقة لزومية لها مع الجاعل . و ان اردت وجوده او عدمه فواجب بوجوبه او امتنع بامتناعه فلم يثبت العلاقة أيضاً .

قلت مراده من الممكن هو الماهية و لكن الاستلزام ليس من حيث ذاتها بل من حيث وصفها الذي هو الوجود أو العدم كما يصرح به ، و الممكن المحض هو الماهية ، وبالجملة في امال شبيهة الماهية افعال لكثير من الفواعل فيكون بالعرض ، أو يريد الامكان بمعنى الفقر - س ر ه .

استلزام وقوعه محالاً بالذات هو كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين .
قلنا هذا الاشكال قد مضى .^(١) مع جوابه ، والذي ندفعه به الآن هو أن
 الامكان المستعمل^(٢) هناك هو لضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس
 الامر ، وعدم^(٣) إباء أوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه ولا وقوعه ، والممكن الذي كلاً ما
 فيه هاهنا هو ما يكون مصداقه نفس ماهية الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب
 الواقع ، فإن حال المعلول الأول وسائر الإبداعات في نفس الأمر ليس إلا التعمل
 والفعلية على ماهو مذهبهم دون الامكان ، وقد مر أن ظلمة إمكانه مخفية تحت
 سطوع نور القيوم تعالى . فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل
 من حيث وصفه الذي هو عدمه ، كما أنه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله
 الذي هو وجوده . وما يستعمل في قياس الغلف أن الممكن لا يستلزم المحال هو
 الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات ، وبينهما فرقان . كما أن الامتناع
 الذاتي أيضاً قد يعنى به ضرورة عدم نفس الذات والماهية المقددة ، كما
 في شريك الباري ، واجتماع التقيض . وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الأمر سواء
 كان مصداق تلك نفس الماهية المفروضة ، أو شيء آخر وراء ماهيته مستدع له مقتضى

(١) ما مضى جداً ، إلا أنه سيأتي قريباً في مبحث الجمل اشكالات على القياسات
 الخلفية أيضاً مع جوابه . لكنه اشكال آخر وهو انه كيف يستلزم الشيء فيها ما ينافيه كلاتناهي
 الابعاد المستلزم لتناهيها ، مع انه ان لا ما من س ر ه .

(٢) أي في القياسات المذكورة . والحاصل : ان المراد بالامكان الذي قلناه انه يجوز ان
 يستلزم الممكن المحال الامكان الذاتي . والمراد بالامكان في القياسات المذكورة
 الامكان الوقوعي . وهو على ما عرفوه ما لا يلزم من فرض وقوعه محال ، ولما لم من فرض وقوع
 عدم تناهي الابعاد مثلاً محال لم يكن ممكناً بهذا المعنى .

ان قلت فعلى هذا كل ما يستلزم المحال لا يكون ممكناً وقوعياً - فقط - فيجوز أن يكون
 ممكناً ذاتياً .

قلت نعم استلزامه المحال لا يدل على أزيد من هذا ، فان اتفق ان لم يكن ممكناً
 ذاتياً من دليل آخر ونظر مستأنف - س ر ه .

(٣) كعدم السابق على المعلول الاول ، ليس ممكناً وقوعياً ، لا بقاء تنمية وجود
 الواجب تعالى وكفاية مجرد امكان المعلول الاول الذاتي ، لقبول الوجود ، وان لم
 يأت نفس ماهيته عن عدم - س ر ه .

إبائه في نفس الأمر ، أدعلة ^(١) مقتضية له بحسب طور الوجود و هيئة الكون ولباع
الواقع . وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ماهو بحسب مرتبة الذات في نفسها ،
وقد يراد أعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الأمر مطلقاً سواءً كان بحسب مرتبة
الذات أيضاً كذات القيوم الأحدى تعالى أولاً جل علة مقتضية له . وقد يقال للأول
الدوام الأزلي ، وللثاني الدوام الذاتي ، فإذا ثبت أن أمثال الأقيسة الخلفية ،
وكثيراً من الشرطيات الاستثنائية إنما يستبين فيها بالبديهة العقلية ، أن ما يلزم من
فرض وقوعه ممتنع بالذات لا يكون ممكناً في نفس الأمر ، بل لا ينفك عن الامتناع
الذاتي سواءً كان بنفسه وبماهيته ممتنعاً أو بواسطة سبب تام السببية لامتناعه . كما
يقال مثلاً الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقاً ولاحقاً ، وإلا أي وإن كانت
ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضة لذواتها ، ولكانت لها مادة قابلة
للوجود والعدم ، وكلا التالين مستحيل بالذات كما يبين فكذلك المقدم . وظاهر
أن الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه ماهو بحسب مرتبة الماهية
فقط ، إذ لو كان المراد فيه نفى إمكان العدم عنها بحسب مرتبة الماهية من حيث هي ،
يلزم عليهم كون كل جوهر عقلي واجباً بالذات ، تع إلى القوم الواحد عن ذلك علواً
كبيراً ، وهم متبرؤن عن هذا التصور القبيح القبيح .

وهم وإزاحة دما فرغ سمعك في بعض المسفورات العلمية شبهة في باب اتصاف

الشيء بالإمكان . وهو ^(٢) أن الموصوف بالإمكان إما موجود
أو معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتصف به ، وإلا اجتمع
المتقابلان في موضوع واحد ، وإذا امتنع أحدهما امتنع إمكان واحد منهما بالإمكان

(١) الفرق بينه وبين سابقه أن الشيء الآخر هناك وراء الماهية المفروضة ووجودها
كالبرد الفلج في اليد المغلوجة الممتنع عليها الحس والحركة مادامت كذلك ، وهذا
نفس مرتبة من الوجود كالإنسان العلمي الممتنع عليه المادة بحسب ذلك الوجود ، فهأنا
مقتضى ضرورة العدم وإن كان غير الماهية ولكن نفس وجودها . والمراد بالكون الوجود
الخاص الطبيعي المسبوق بالمادة والدة ، والمراد بعباع الواقع أعم منها . فهذا من
باب ذكر العام بعد الخاص كما أن ما قبله عكسه - س ر ه .

(٢) هذا بالنظر إلى الضرورة اللاحقة ، من الضرورتين اللتين كل ممكن محفوظ

بهما - س ر ه .

الخاص لأن امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب للطرف الآخر فلم يتحقق هاهنا المحكوم عليه بالإمكان أصلاً. وأيضاً ^(١) الشيء الممكن إمامع وجوده التام فيجب أجمع رفعه فيه تنع فأين ممكن.

فتمههم يقولون في دفع الأول : إن التردد غير حاصر للشقوق المحتملة إن أريد من الوجود والعدم التحييت إذ يعوزه شق آخر وهو عدم اعتبار شيء منهما، إذ الموصوف بالإمكان هو الماهية المطلقة عن الوجود والعدم، ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الانصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية أخرى، وكذلك بالعكس، بل المصحح لقبول كل منهما حال الماهية بحسب إطلاقها عن القيود. وإن أريد بهما مجرد التوقيت فلنا أن نختار كلاماً من الشقين. قوله في كل من الحالين أي الوقتين يتمتع أن يقبل مقابل ما يتصف به، قيل هذا ممنوع، والمسلم هو امتناع الانصاف بشيء مع تحقق الانصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن. فالمحذور غير لازم، واللازم غير محذور. وفي الثاني يقال : إن قوله الشيء إما مع وجود سببه أجمع عدم سببه، التردد فيه مختل إن أريد المعية بحسب حال الماهية واعتبار المراتب فيها إلا أن يراد في الشق الثاني رفع المعية لامعية الرفع. وإن أريد المعية بحسب الوجود فيصح التردد لكن انصاف الماهية بالإمكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب أم لا، بل في اعتبارها وأخذها من حيث هي هي. فقد ثبت أن كل ممكن وإن كان محفوفاً إما بالوجوديين السابق واللاحق الذين أحدهما بسبب اقتضاء العلة والآخر بحسب حاله في الواقع، وإما بالامتناعين للجانب المخالف السابق واللاحق كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هي هكذا قالوا.

والعارف البصير يعلم أن هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط الماهية بعلة الوجود، وأن المتصف بالوجود السابق واللاحق إنما هو وجود كل ماهية إمكانية، لأنفسها من حيث نفسها، فإن حيثية الإطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس به، سواء أكان ناشئاً من حيثية الذات أو من حيثية

(١) هذا بالنظر إلى الضرورة السابقة التي هي مقاد قولهم الشيء ما لم يجب

العلة المقتضية له، فالماهية الإمكانية لم يخرج ولا يخرج أبداً بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء إلى مجمل الظهور والشهود، فهي على بطلانها وبطونها كمنها أزلداً وأبداً. وإذا لم يتصف بأصل الوجود، فعلى الطريق الأولى بسائر الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود، فلم يتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية إلا نفس الوجود. والماهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود، وكل نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهية خاصة من الماهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعة للصورة الواقعة في المرآة للصورة المعادية لها. فكما أن العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدّر بتقدّره، ويتشكّل بتشكّله، ويتكيف بتكيفه، ويتحرك بتحركه، ويسكن بسكونه، وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها الرؤية، كل ذلك على طريق الحكاية والتخيل لأعلى طريق الأصالة والانصاف بشيء منها بالحقيقة، فكذلك حال الماهية بالقياس إلى الوجود وتوابعه، فإن الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية. فظهر ماذهب إليه المحققون من العرفاء والكاملون من الأولياء أن العالم كله خيال في خيال.

قال الشيخ العارفين المتأله معي الدين الأعراي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية: إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعاً إنه أدرك صورته بوجه، وإنه ما أدرك صورته بوجه، لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة أو الكبر لعظمه، ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته، ويعلم أنه ليس في المرآة صورته، ولا هي بينه وبين المرآة، وليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته، فما تلك الصورة المرئية وأين محلها وما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة، أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال، ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته، فهو بخالقها؛ إذن أعجز وأجهل وأشد حيرة.

فصل « ١٢ »

في ابطال كون الشيء أولى له الوجود أو العدم، أولوية غير بالغة حد الوجوب

لعلك لوتفطنت بما سبق من حال الماهيات في أنفسها ومن كيفية لحوق معنى الإمكان بها ، لا تحتاج إلى مزيد مؤنة لإبطال الأولوية ^(١) الذاتية ، سواء أفسرت باقتضاء ذات الممكن رجحان أحد الطرفين بالقياس إليها رجحاناً غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الإمكان، أو يكون ^(٢) أحد الطرفين أليق بالنسبة إلى الذات لياقة غير وأصلة إلى حد الضرورة، لأن قبل مبده خارج ، ولا باقتضاء وسببية ذاتية ، على قياس الأمر في الوجوب الذاتي. أليس قد استبان من قبل أن علاقة الماهية إلى جاعل الوجود إنما هي تبع للوجود، والوجود بنفسه مفاض ، كما أنه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كما لا نقصاً وقوة وضعفاً. والماهية في حد نفسها لالعلاقة بينها وبين غيرها فما لم يدخل الماهية في عالم الوجود دخولا عرضياً ليست هي في نفسها شيئاً من الأشياء حتى نفسها. حتى تصلح لإسناد مفهوم ما إليها إلا بحسب التقدير البحث ، والإمكان وإن كان من اعتبارات نفس الماهية قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع في دار الوجود

(١) اعلم أن سيد المدققين اخذ الاولوية الذاتية على وجه آخر : وهو انه كما ان الواجب والمنتهى ما يجب الوجود أو العدم بالقياس اليه نفسه، لا ما يقتضى ذاته وجوب احدهما، كذلك يقول الخصم ان الممكن موجود لان الوجود أولى واليق به بالنظر الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير أن يكون هناك عليقة واقتضاء من الذات ، وحينئذ لا يمكن ابطال هذا الاحتجاج بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية. اختمن الشواهد به.

(٢) رد على السيد المدقق حيث قال: لو قلنا ان الممكن بذاته يقتضى الرجحان يلزم ما ذكره وامن أن الممكن لاحقية له ولا شيء. معض فلا اقتضاء له. أو انه يلزم تخلف مقتضى الذات عن الذات كما في الدليل المشهور من القوم . وأما اذا قلنا أن الاليق به يبالغه كذا، فلا يرد ما ذكره وجداً، كما ان الاقتضاء في الوجوب الذاتي ليس على معناه لان مقتضى مقتضى واحد بل هناك ينسب للباقة لكن بالغة الى حد الوجوب ، فكذلك هي هنا الا انها غير بالغة اليه - س ده .

ولم يحصل إفادة وجوده من الجاعل، لا يمكن الحكم عليها بأنها هي أو بأنها ممكنة. وإن كان كونها هي أو كونها ممكنة من أحوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها. وقد علمت تقدم الماهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفة، فقس عليها تقدم أحوالها الذاتية على أحوالها الوجودية. وأما في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متبذرة كل منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود. ثم العقل يضرب من التعديل والتحليل يحكم بأن بعض الوجود يقترب به معنى غير معنى الوجود والموجود، ويصف أحدهما بالآخر في العقل والدين على التماكس، لأن الاتق بالعقل تقدم الماهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر. والاتق بالخارج تقدم الوجود على الماهية إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل، والماهية يتحد معه اتحاداً بالعرض فهي العارض بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور.

والحاصل إن الحكم على ماهية ما بالإمكان إما هو بحسب فرض العقل إياها مجردة عن الوجود أو مع قطع النظر عن انصباعها بنور الوجود. وأما باعتبار الخارج عن فرض العقل إياها كذلك، فهي ضرورية بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض، وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لأضرورة ولا إمكان ولا غيرهما أصلاً.

والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو أن العقل بحسب الفحص يحكم بأن المعدوم الممكن لو انقلب من الماهية التقديرية إلى ماهية حقيقية مستقلة كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهية، بخلاف الماهية التقديرية الممتنعة فإنها وإن صارت ماهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض المستحيل، لم ينفك طابعها عن الامتناع ولم يصلح إلا إياه، لأن المعدوم بما هو معدوم موصوف بالإمكان والامتناع، كيف والمعدوم ليس بشيء، فحينئذ من أين ماهية قبل جعل الوجود حتى يوضع أولوية الوجود أو شيء. متامن الأشياء بالقياس إليها! فأما^(١) تجويز كون نفس الشيء، مكوّن نفسه

(١) كما في الأولوية الذاتية الكافية السادة لباب الافتقار إلى الصانع تعالى، ❦

ومقرر ذاته مع بطلانه الذاتي ، فلا يتصور من البشر تجشم ذلك مسالم يكن مريض النفس .

فقد ثبت أن الحكم بنفي الأولوية الذاتية بعد التثبت على ما قرره من حال الماهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان .

وللاشارة إلى مثل هذا قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في مختصره يسمى بفصوص الحكم : لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم إما إيجاد الشيء نفسه وذلك فاحش ، وإما صحة عدمه بنفسه وهو أفحش .

وتوضيحه ^(١) أن الأولوية الناشئة عن الذات إما أنها علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة نفسه ، وإما أنه يقع الشيء لا بمقتضى وموجب ^(٢) ولا باقتضاء وإيجاب من الذات ، وهو صحيح العدم ، لعدم خروجه عن حيز الإمكان الذاتي بكونه ذارجحاً أحد الطرفين ، وليس يصلح لعلية العدم إلا عدم علة الوجود ، وليس هناك علة للوجود ، فإذاً يكون الشيء بنفسه صحيح العدم . ثم على ^(٣) تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفاً بالوجود وليس عينه ، فذاته كما أنها مبدء رجحان الاتصاف بالوجود كذلك علة الاتصاف بالوجود ، إذ لا نفي بالعلة إلا ما يترجح

فإن الأولوية إما ذاتية وإما غيرية ، وكل واحدة منهما إما كافية في تحقق الممكن وإما غير كافية ، وكذا عند التحقيق فاسدة لكن بعضها أسد من بعض - س ر .

(١) التخصيص بالأولوية لأن الكلام فيها أعلى سبيل التنبيل ، والا فقول المعلم بلا وجوب ، أعم من الحصول مع الاستواء وهو الترجيح . بلا مرجح أو مع الرجحان الغير البالغ إلى حد الوجوب ، وإنما لم يذكر المعلم صحة الوجود بنفس الوجود أيضاً ، كما هو مقتضى الترجيح بلا مرجح ، مع أنه يلزم أيضاً على تقدير وقوع الشيء لا بمقتضى منفصل ولا باقتضاء من الذات ، لأن ذلك هو المفروض فلو جعل المحذور ذلك لاتحاد العدم والتالي - سره .
(٢) الشق الأول كان مبنياً على الأولوية الذاتية الكافية وهذا مبنى على الأولوية الغير الكافية ، فحينئذ يقع الشيء بلا اقتضاء من الماهية ولا مقتضى آخر منفصل ، إذا المفروض حصول سلسلة الوجود بلا وجوب - س ر .

(٣) بيان آخر للافتحية : وهو أن وجود الممكن ليس عينه حتى يكون ذاتياً لا يعمل ، وإذا كان عرضياً معطلاً كان علة الاتصاف بالوجود ماهية التي هي علة الرجحان ، فيكون العدم صحيح الوقوع مع عدم مقتضى بل مع وجود مانع وهو وجود علة الوجود . فهذا المطلوب برهاني لا لازمي ، إذا العدم قد فرض وقوع الشيء لا بمقتضى أصلاً فكيف يسلم مبدء للاتصاف بالوجود لكن المنفصلة على هذا منع الغلو - س ر .

المعلول به ، ومع كونه علة لانصاف نفسه بالوجود ، يجوز عدمه ، لعدم بلوغه حد الوجوب ،
فإذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح ، بل مع بقاء مرجح الوجود ، وهذه معض
السفسطة .

وحيث إن هذا البحث إنما الحاجة إليه قبل إثبات الصانع ، وقبل ثبوت
نفس الأمر مطلقاً ، فليس اتماثل أن يقول لعل شيئاً من الماهيات في وجوده العلمي أي
في وجوده في علم الباري تعالى ، أو ارتسامه في بعض الأذهان العالية ، يقتضي رجحان وجوده
الخارجي على أن الكلام في الوجود الذهني ومرتبة انصاف الماهية به بعينه كالكلام
في الوجود الخارجي في أن الماهية لا توجد به إلا بجعل جاعل الوجود ، لعدم كون
الماهية ماهية إلا مع الوجود . ثم مع عزل النظر عن استحالة الأولوية يقال : لو كفت
في ضرورة الماهية موجودة ، يلزم كون الشيء الواحد مفيداً لوجود نفسه ومستفيداً
عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده .

إياك وأن تستعين بعد إسارة الحق من كوة الملكوت على
هدم قلبك بإذن الله ، بما يلتصق من بعض الأنظار الجزئية في طريق
البحث ، وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة واستحسنه الآخرون :
من أن ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف الآخر ، للتضائف
الواقع بينهما ومعية المتضافين في درجة التحقق ، ومرجوحية الطرف الآخر يستلزم
امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح ، وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح . فما
فرض غير منته إلى حد الوجوب فهو منته إليه فظهر الخلف .

ويفسده أنه إذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الأولوية ، كان
استدعاء مرجوحية الطرف المقابل أيضاً على سبيل الأولوية ، لمكان التضائف . والمرجوحية
المستلزمة لامتناع الوقوع إنما هي المرجوحية الوجوبية لاهامي على سبيل الأولوية ،
فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الآخر أي راجحية الطرف المرجوح
بته بل بنحو الأليقية . وبالجمله ^(١) فحال مرجوحية الطرف المرجوح

(١) حاصله ان ههنا ثلاثة أحوال و كلها جوازية كما ان عند اهل الحق كلها
وجوبية ، ذات الطرف المرجوح و هو العدم ، و معلوم انه لم يطرد بته ، و وصفه النى هو

كحال نفس ذلك الطرف ، وحال راجعيته كحال نفس الطرف المقابل له ، فكما أن الوجود يترجح على سبيل الأولوية والرجحان فكذلك أولوية الأولوية ، وكما أن عدم مرجوح على سبيل الأولوية والرجحان فكذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان ، وهكذا في الطرفين . وكما أن راجحية طرف على سبيل الرجحان تستدعي مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الآخر كذلك لا تقتضي إلا سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف تقتضي الامتناع ؟ ثم لو فرض تسليم ذلك ، فمن المستبين أن مرجوحية الطرف المرجوح إنما يستدعي امتناعه بالنظر إلى الذات مع تقيدها بتلك المرجوحية أعني الذات المعيشة بالحياة المذكورة لا الذات بما هي هي ، وهذا امتناع وصفي فيكون بالغير ، ولا يستدعي إلا وجوب الطرف الراجح كذلك أي بالغير لا بالذات . فليس ^(١) فيه خرق الفرض ، والامتناع ^(٢) بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب الذي بإزاء هذا الامتناع ، وبهذا ينهدم سائر الأساسات التي ذكرها في هذا المطلب ، وقلما يسلم في الوجوه المذكورة من هذا الأيراد .

اوهام و جزاؤات من الناس من جوزكون بعض الممكنات مما وجوده أولى من عدمه بالنظر إلى ذاته لاعلى وجه يخرج عن حيز الافتقار

بمرجوحيته على الرجحان والاولوية ، و المرجوح الذي كان راجح المرجوحية لا يستتبع وقوعه ، وانما الامتناع الوقوع في قولهم ترجيح المرجوح متتبع ما كان وصف مرجوحته وجوبية ، وثالثة الاخوان حال راجحية الموجوحية وهي أيضاً أولوية غير بالغة إلى الوجوب كحال نفس الطرف المقابل للمرجوح الذي هو عدم مثلاً وذلك المقابل هو الوجود والاولوية - س ر ه .

(١) لعلك تقول خرق الفرض في موضعه من حيث تأدى الاولوية الغير البالغة إلى الوجوب وان لم يكن وجوباً بالذات ، والجواب ان مراده قده ان الامتناع تعلق بالعدم باعتبار وصف المرجوحية التي تعلق بالعدم لا باعتبار نفس الماهية ، فالماهية على حالتها الجواز ، والامتناع للمرجوحية ، و الوجوب للراجحية - س ر ه .

(٢) اشارة الى دفع ما عسى أن يقال لامتناع للعدم و ان كان لاجل المرجوحية الذات لا لأن المرجوحية مستندة إلى الذات ، والمستند إلى الاستدالي الشيء مستند إلى ذلك الشيء . ويان الدفع انه نعم ، المرجوحية مستندة إلى الذات كالراجحية التي لوجودها ألا أن العفة غير وجوبية كما علمت فهي جائزة الانفكاك عن الماهية ، فكذلك الامتناع و الوجوب للذات بسبهما ، فلا خلف - س ر ه .

إلى الغير ويسد به إنبات الصانع له، لكونه مع ذلك في حدود الإمكان، بل على وجه يستدعي أكثرية وقوع وجوده بإيجاب، العلة وإفاعة الجاعل، أو أشد وجوداً أو أقل شرطاً للوقوع، وبعض^(١) آخر بالعكس مما ذكر.

ومنهم من ظن هذه الأولوية في طرف العدم فقط بالقياس إلى طائفة من الممكنات بخصوصها.

ومنهم من ظنها بالقياس إلى الجميع لكون العدم أسهل وقوعاً، والمتقوّنون بهذه الأقاويل كانوا من المنتسبين إلى الفلسفة فيما قدم من الزمان قبل تصحيح^(٢) الحكمة وإكمالها.

وعند طائفة من أهل الكلام كل ما هو الواقع من الطرفين فهو أولى لمعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب وإن كان بالغير.

وربما^(٣) توهم متوهم إن الموجودات السبالة كالآصوات والأزمنة والحركات لا شك أن العدم أولى بها. وإلا لجاز بقائها، ويصح الوجود أيضاً عليها، وإلا لما وجدت أصلاً، وإذا جازت الأولوية في جانب العدم فليكن جوازها في جانب الوجود أولى^(٤). وإن العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط أو انضمام داع أو انتفاء مانع ولا شبهة في أن تلك العلة، الأولى بها إيجاب المعلوم، وإلا لم يتميز علة شيء عن غيرها في العلية، فإذا ن تلك العلة قبل تأثيرها وإيجابها يصح عليها الاقتضاء واللاقضاء جميعاً مع كون الإيجاب أولى بها من عدمه، فليكن^(٥) الوجود أيضاً بالنسبة إلى ماهية ما من هذا القليل، فيكون ذلك الوجوداً ثرياً لادامياً، كما في ذلك الإيجاب، كما ترى من العلل ما يكون تأثيرها أكثرياً لادامياً كطبيعة الأرض

(١) أي من الممكنات فهو عطف على بعض الممكنات - س ر ه

(٢) في بعض النسخ قبل شرح الحكمة وفي بعضها قبل نضح الحكمة.

(٣) هذا مثال لما سبق بالاتفاق، ولذا اكتفى بإبطال هذا وما يليه بقوله: وكلا

القولين زوروا اختلاق - س ر ه.

(٤) كالموجودات القارة والجواهر - ه ر ه.

(٥) أي إذا عرفت هذا في العلة والمعلوم فليكن اقتضاء الماهية لرجحان الوجود

هكذا - س ر ه.

في اقتضاها الهبوط، مع ما قد يمنع عنه عند ما يرمى إلى العلو قسراً وكلاً^(١) القولين دور واختلاق.

ففي الأول اشتباه بين قوة الوجود وضعفه، وبين أولويته ولا أولويته بالقياس إلى الماهية، وقدمر أن لكل شيء درجة من الوجود لا يتعداها، وبعض الأشياء حفظه من الوجود أكد وبعضها بخلافه، كالحركة ونظائرها، لأن الوجود أولى بها من عدمها وبالعكس، فاستقرار الأجزاء وبقائها ليس نحو وجود الموجود الغير اتقار بل بمنتهى ثبوته له، وكلامنا في مطلق الوجود الممكن لماهية متناهية، فإن ما بالقياس إليه يعتبر طابع الإمكان الذاتي، إنما هو مطلق الوجود ومطلق العدم. فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشيء عن الإمكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعته الوجود والعدم إلى ذات الشيء، وكل من الاستمرار وعدمه متساويان بالنسبة بالقياس إلى ذات كل أمر غير قار، وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج إلى مرجح خارج، من غير أولوية أحدهما بحسب الماهية من الآخر. فماهية الحركة وأشباهاها من الطابع الغير الفاعلة إذا قيست إلى وجودها التجديدي ورفعها، كان لها مجرد القابلية للبعثة من غير استدعاء طرف بعينه لابتة ولا رجحاناً، وإنما يتخصص الوجود بالعدم بإيجاب العلة النائمة أولاً إيجابها، وإذا قيست إلى الوجود الاجتماعي للأجزاء التحليلية لها، كان سببها بالقياس إلى هذا النحو من الوجود، الامتناع البتة، بالاثبات صحة وجودها عقلياً. وقدمر أن امتناع نحو من الكون لا ينافي الإمكان الذاتي مطلقاً.

وفي الثاني وقع الغلط بحسب أخذ ما ليس بعلة علة، فإن الفاعل قبل شرائط إيجابه ليس بفاعل وموجب أصلاً، ومع الشرائط موجب بة. وأما القرب والبعدمن الوقوع لأجل قلة الشرائط وكثرتها، فذلك لا يقتضي اختلاف حال في ماهية الممكن بالقياس إلى طبيعته الوجود والعدم، بل إنما يختلف بذلك الإمكان بمعنى آخر، أعني الاستعداد القابل للشدة والضعف، الذي هو من الكيفيات الخارجية، لا الإمكان الذاتي

(١) أي قولاً للنوهم وهما قوله ان الموجودات السبالة الى آخره، وقوله و

العلة قد توجد ثم تتوقف الى آخره - ٥ د.

الذي هو اعتبار عقلي. وللمسترشد أن يجمع بالأصول المعطاة إياه ، التهويسات التي وقعت من طائفة متجادلين في هذا المقام لأفائدة في إيرادها وردها إلا تنضيح الوقت بلا غرض ، وتفويت نقد المعربلا عوض .

فصل « ١٣ »

في أن علة الحاجة إلى العلة هي الامكان في الماهيات
والقصور في الوجودات

إن قوماً من الجدليين المتسمين بأهل النظر وأولياء التميز ، العارفين عن كسوة العلم والتحصيل كان أمرهم فرطاً ، وتجتشموا في إنكارهم سبيل الحق شططاً ، وتفرقوا في سلوك الباطل فرقاً .

فمنهم من زعم أن الحدوث وحده ، علة الحاجة إلى العلة .

ومنهم من جعله شرطاً داخلاً فيما هو العلة .

ومنهم من جعله شرطاً للعلة ، والعلة هي الامكان

ومنهم من يتأهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم القطري المركوز في نفوس

الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان ، الموجب لتفرد عن صوت الخشب

والعيدان والصوت والصولجان ، و كلامهم كله غير قابل لتضييع المعربل التهجين ،

وتعطيل النفس بالتوهين ، لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجعة نحوه

طائعة اليه .

فقول أليس^(١) وجوب صفة ما امتناعها باقيا قياس إلى الذات يفتيان الذات

(١) الأوضح أن يقال الوجوب يقتضي الفناء والامتناع كذلك ، فعدم الوجوب والامتناع

أي سلب الضرورة في الوجود وعدم مناط عدم الفناء وهو الحاجة ، فان عدم العلة علة لعدم

المعلول . ثم انظر اذا قلنا الوجوب علة الفناء هل أخذنا فيه شيئاً كاقدم شرطاً أو شطراً

فكذلك الامكان . ولو فرض كون الحدوث مأخوذاً بأحد الوجهين في العلة كان ممثراً

ومأخوذاً في ممكن الذات لا واجب ولا ممتنع ، والاستغنى ، فيرجع الامر بالآخرة إلى الامكان ،

هذا خلف . لكنه يفهم من هذا الدليل الذي ذكره ايضاً عدم كون الحدوث وحده علة ضمناً ،

والدليل الاتي وهو قوله والحدوث كيفية الخ يشمل الجميع - س د .

عن الافتقار إلى الغير، وبعبارة أخرى استنادها إليه بحسب تلك الصفة، فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في علة الحاجة، شرطاً كان أو شرطاً، كان إنما يعتبر ويؤخذ فيما هو ممكن للذات، لا واجب أو ممتنع. فقد رجع الأمر أخيراً إلى الإمكان وحده وهو الخلف وبسبيل آخر الحدوث كيفية نسبة الوجود، المتأخرة عنها، المتأخرة^(١) عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن الإمكان^(٢)، فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة بأحد الوجهين كان سابقاً على نفسه بدرجات وليس لأحد أن يعارض بمثله على نفي عليه الإمكان من جهة أنه كيفية نسبة الوجود. لأن الإمكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود إلى الماهية بحسب الذات في لحاظ العقل،^(٣) وليس مما يعرض في الواقع لنسبة خارجية، وإنما يلزم تأخره عن مفهوم الوجود والماهية بحسب أخذها من حيث هي لأعن فعلية النسبة في ظرف الوجود. وأما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل. ولا يوصف به الماهية ولا الوجود إلا حين الموجودية، لا في نفسها، ولا ريب في تأخره عن الجعل والإيجاد.

وأما قول من ينكر بداهة القضية المفطورة: بأن امتى عرضاً قولكم «الطرفين لما استويا بالنسبة إلى الذات في رفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح»^(٤) إلا بمنفصل على العقل، مع قولنا الواحد نصف الاثنين، وجدنا الأخيرة فوق الأولى في القوة والظهور، والتفاوت إنما يستقيم إذا تطرق الاحتمال بوجه مساوٍ إلى الأولى^(٥) بالنسبة إلى الأخيرة، رقيام احتمال التقيض، يتقضى اليقين التام.

(١) بدل عنها - س. ر. ه.

(٢) وإذا كان الحدوث شرطاً فيقدم بدرجة أخرى من حيث أن الشرط مقدم على الشروط - س. ر. ه.

(٣) حاصله أن الإمكان إنما هو كيفية النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين الماهية والوجود الحاصل لها، ولهذا يوصف الماهية بالإمكان قبل أن تصافها بالوجود، بخلاف الحدوث فإنه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك في تأخره عن الإيجاد - س. ر. ه.

(٤) هكذا في كثير من النسخ، والصواب الترجيح، إلا أن يشبه الوجود بلامنفصل، بالوجود منفصل أو كان فطناً الترجيح من باب المشاكلة البدئية، والامر سهل - س. ر. ه.

(٥) في بعض النسخ: لا بالنسبة

فالظلم فيه ظاهر؛ ذلم يعلم أن التفاوت في الفطريات كثيراً ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم، والحكم في نفسه مما لا يتفاوت. على أن الحكم الفطري والعدي كالأقناسي مما يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان والأذنة وخصوصيات المفهومات والمقود، لتفاوت النفوس في استعداداتها الأولية غريزية، واستعداداتها الثانوية كسبية. فالسلامة العقلية في إدراك نظم الحقائق وتأليفها، وزاها وزان السلائق الحسية السمعية في وزن الألفاظ وتأليف الأصوات. وجهة الوحدة في العقلية كجهة الوحدة في السمعية، والتخالف كالتخالف. وكل من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال أومن الأمراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدل والمناقشة في القيل والقال، لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على مثله من كل جهة إلا بمنفصل. ومن استحل ترجيح الشيء بلا مرجح، يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لخبانة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الأصلية، وعصيان جبلي اقترفت ذاته الخبيثة، في القرية الظالمة الهولانية، والمدينة الفاسقة السفلية.

ظلمة وهمية المستحلون ترجيح أحد المتساويين بلا سبب، تشعّبوا في القول:

فرقة قالت إن الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر

الأوقات، من دون مختص يتخصّص به ذلك الوقت.

وفرقة زعمت إن الله سبحانه خصّص الأفعال بأحكام مخصوصة من الوجوب والعجز والحسن والقبح، من غير أن يكون في طابع الأفعال ما يقتضي تلك الأحكام، وكذلك^(١) الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجائع

(١) التثبت بقدمي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب في جواز الترجيح بلا مرجح انما وقع من الاشعري. وأنت تعلم أن آيات المطلوب بالامثلة الجزئية غير مقول كما اشار إليه قدمه، اذ لا يمكن أن يحكم حكماً كلياً بمجرد عدم المرجح في هذه الامثلة الجزئية؛ الا أن يكون منظورهم المناقشة مع خصمهم، لا الاستدلال على الحكم الكلي بها، ثم ان الفاعل عند الاشعري هو الله تعالى حيث يقول بالجبر، فالمرجح لا بد أن يكون عند الله تعالى لفعله لا عند العبد. وكذا على مذهب أهل الحق القائلين بالامر بين الامرين، فمطالبة المرجح الذي في نظر العبد خاصة يناسب مذهب التفويض، وإليه أشار بقوله لله في خلق الكائنات الخ وبقوله قدر الله سبحانه وأضى، أي قدر وقضى انه لو دخل الطريق الاخر

المختيرين رغبين متساويين كذلك يخص أحدهما بالاختيار من غير مرجح
وفرقه تقول: ما يختص من الأحكام والأحوال بأحد المتماثلين دون الآخر، مع
معلل بشيء، لأنه بأي شيء علل فسد. (١)
وفرقه تقول: الذات متساوية بأسرها في الذاتية (٢) مع اختصاص بعضها دون
بعض بصفة معينة دون سائر الصفات.

فهذه متشبهاتهم في الجدل. ولوتنبهوا قليلاً من نوم الغفلة، وتنبهوا من
رقدة الجهالة لتفطنوا أن الله في خلق الكائنات أسباباً غائبة عن شعور أذهاننا، مجبوبة
عن أعين بصائرنا، وأن الجهل بالشئ، لا يستأزم فيه، وفي كل من الأمثلة الجزئية
التي تمسكوا بها في مجازفاتهم بنفي الأولوية في رجحان أحد المتماثلين: من طريقي
الهرب وقد حي العطشان ورغبني الجائع مرجحات خفية مجهولة للمستوطنين
في عالم الأنفاق، فإنما لهم الجهل بالأولوية لأنفي الأولوية، وأتلقاها الانصالات
الكوكبية، والأوضاع الفلكية، والهيئات الاستعدادية، فضلاً عن الأسباب القصوى

فما فرسه سبع أو وقع في بئر أو غير ذلك، فاذبه الله تعالى إلى غير ذلك الطريق
صوناً له. فمن فوض الفعل لينا لا نضائق أن نكون في بعض الأفعال القريبة مسخرين
وأن يجري بعض أعمال الله تعالى أو الملك على أيدينا - س. ر.

(١) لأن نسبة الفاعل إلى الكل على السواء، فلو علل به لم يكن كذلك، و الماهية
ولازمها مشتركان، و الأمور المنفصلة لخصوصية لها مع أحدهما دون الآخر،
والموارض المارقة المنفصلة تنقل الكلام إليها و يلزم التسلسل. والجواب الزام التسلسل
التعاقبي فاخصاص بعض الأحوال بهذا وبعض آخر بذلك باعتبار عوارض سابقة في مادة
هذا يدها له و عوارض أخرى سابقة في مادة ذلك يدها لخاله، فإن نقل الكلام إلى
الموارض في المادتين، نقول باعتبار عوارض أخرى في مادتهما السابقتين، و هلم جراً
ولا يلزم القدم، للتجدد الجوهرى أو نقول المخصص هو المادة.

فان قيل: ما المخصص لهذه المادة بهذا وتلك بذلك.

قلم: المادة الخاصة جبر و الذاتى لا يعمل كيف وبدونها لم يكن هذا هذا وذاك
ذاك. ولا يخفى ما في قوله المتماثلين اذ مع عدم العوارض لا اتنبه س. ر.
(٢) هذا غلط لأن الذاتية ليست تمام ذاتها بل امر عام عرضى يعتلدى من المحقولات
الثانية - س. ر.

التي بها قد رآه سبحانه الأمور، وقضى من صور الأشياء السابقة في علمه ^(١) الأعلى على الوجه الأتم الأولي .

وأما الذي نسب إلى أنباز قلس الحكيم وأنه قائل بالبعث والانتفاخ ، فالظاهر إن كلامه مرموز على ما هو عادته وعادة غيره من القدماء حيث كتبوا أسرارهم الربوبية بالرموز والنجوزات .

وقد وجه كلامه بعض العلماء بأنه إنما انكر العلة الغائية ^(٢) في فعل واجب الوجود بالذات لا غير - إذ هو معترف بأن ما لم يجب لم يوجد - بل قد سمى هو وغيره الأمور اللاحقة بالماهيات لا ذاتها بل لغیرها اتفاقية . وحينئذ يصح أن يقال إن وجود العالم اتفاقية لا بمعنى أنه يصير موجوداً بنفسه ، كلاً ، أو يفعله الباري جزأ فبإل إن وجوده ليس لاحقاً به من ذاته بل هو من غيره

ويقرب من هذا ما خطر ببالي في توجيه كلامه ، وهو أن ماهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا أنها في الموجودية ظلال وعكوس للوجودات وإنما تعلق الجعل والإبداع في الحقيقة بوجود كل ماهية لا بنفس تلك الماهية ، وكذا علمته الغائية إنما تثبت لا نحاء الوجودات دون الماهيات ، فماهية العالم إنما تحققت بلاغاية وفاعل لها بالذات ، بل وجوده يحتاج إليهما بالحقيقة ، فعبّر الرجل عن هذا المعنى بأن العالم اتفاقية أي هو واقع بالعرض ، نظير الجهات التي ضمت إلى المعلول الأول البسيط عندهم وصح به صدور الكثير عنه ، إذ لا ريب ^(٣) لأحد أن الصادر عن الواجب بالذات

(١) يعني أن المعلومات من الأشياء تواسع علمه تعالى من الصور الثابتات والعلم الذي هو عين الذات الإلهية تابع للصور الثابتة في أحكامها الذاتية بمعنى أنها موصوفة بالحقيقة بها وعلمه الذي هو عينه تعالى مقدس عن هذا الاتصاف إلا بالعرض كما أن هذه الصور العينية والإعيان الثابتة موصوفة بصفات الوجود والعلم وغيره من جهات الكمال بالعرض لا بالذات فصارت العلم تابعاً بوجه ومتبوعاً بوجه فتبصر - ن ر ه .

(٢) أي غير ذاته - س ر ه .

(٣) بل يمكن أن بوجه ويقال إن وجود العالم بالاتفاق أي بالعرض لا بالذات والحقيقة . وإليه يرجع الأمر كله ، إلا إلى الله تعالى لا بغيره ، كل شيء هالك إلا وجهه ، يا من هو يا من ليس هو الأهو ، ألا كل شيء ما خلا الله باطل - ن ر ه .

على رأيهم إحدى تلك الجهات كوجود المعلوم، وغير ذلك كالماهية الإمكان والوجوب^(١) بالقياس. إنما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي، وإلا لزم إما صدور الكثير عن الأمر الواحداني أو الترتيب في الوجود الأول تعالى عن ذلك علواً كبيراً عظيماً.

وبالجملة القدماء لهم ألفاظ ورموز، وأكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم ورموزهم إما ببطلان أو غفلته عن مقامهم أو لفرط حبه لرئاسة الخلق في هذه الدار النائية. وطائفة ممن تأخر عنهم اشتروا بظواهر أقادياهم واعتقدوا تقليداً لأجل اعتقادهم بالقبول، وصرحوا القول بالاتفاق وصاحبوا ضللاً بعيداً، ولم يعلموا أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف، وأن الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ، فإن الاصطلاحات وعلماها اللغات مختلفة.

عقود وانحالات ان للقاتلين بالاتفاق متمسكات :

الاول :^(٢) إن وجود الأشياء لو كان بتأثير العلة فيها لكان تأثيرها إما حال وجود الأثر أو حال عدمه والأول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين المتناقضين .

و الحل يكون بالفرق بين أخذ الأثر في زمان الحصول ، وبين أخذه بشرط الحصول ، فالحصل في الأول ظرف وفي الثاني سبب وشرط ولا استحالة في الأول بل هو بعينه شأن المؤثر بما هو مؤثر مع أثره ، فإن كل علة مؤثرة فهي مع معلولها زماناً أو ما في حكمه من غير انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود . وكل علة مؤثرة فإنها تؤثر في معلولها في وقت الحصول ، لكن من حيث هو هو ، لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور

(١) هذا هو الوجود وكيف يكون الوجود صادراً بالذات لا بالوجوب بالتأثير مع أنه قد سبق أن ما زلنا من فرض وجوده التكرار فهو اعتباري كما نقله عن شيخنا الاشرافي قدس و لم يعلم ذلك في الوجود والوجوب ، إلا أن براديه ما هنا الوجود الذي هو كيفية النسبة - سره .

(٢) سيأتي في مباحث العلة والمعلوم أن القول بالاتفاق يتنافى اثبات الضرورة في الوجود ولا يتم إلا مع نكار الوجود والامتناع اذ لو كان هناك رابطة ضرورية كان الربوط بها معلولاً للربوط اليها وبطل الاتفاق . فالتجاءهم الى القياس واستدلالهم بشل استحالة تحصيل الحاصل واستحالة اجتماع التقيضين غفلة عن ذلك - ط .

الأول، ولا بما ليس بعامل حتى يلزم المحذور الثاني. والحاصل إن تأثير العلة في حال حصول العامل بنفس ذلك التأثير، وذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل.

وبوجه آخر إن أريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر والأثر، نختار^(١) أن التأثير في حال وجود الأثر؛ وإن أريد المعية^(٢) الذاتية العقلية بينهما، نختار أن التأثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه. ولا يلزم شيء من المحذورين إذ تأثير العلة حال الوجود، في الماهية المعلوم من حيث هي لا من حيث هي، موجودة أو معدومة، والماخية من تلك الحيشية ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية، وأما الماهية الموجودة أو المعدومة فهي متأخرة عن مرتبة وجود العلة أردها ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع فتدبر فيه^(٣).

وللجدليين مسلك آخر وعبر، وهو أن تأثير العلة في حال حدوث الأثر^(٤) وهو غير حال الوجود وحال عدم. وربما زاد بعضهم غباوة ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول^(٥) ومثله بالصوت لأنه يوجد في الآن الثاني ويصدر من ذي الصوت في الآن السابق عليه.

(١) إنما لم يتعرض لدفع المحذور إذا افترض أنه يريد بقوله في حال كذا المعية ولا محذور في المعية الوجودية بين المبدء وأثره - س ر ه .

(٢) يعني أن الأثر متكافئ رتبة مع الأثر وهذا باطل لأن التأثير في الماهية من حيث هي، ولا مقارنة ولا مكافأة ذاتاً بينهما وبين مبدء الأثر إذ لا شخصية لها ولا من شأنها المقارنة وأما من حيث وجودها أو عدمها فتأثيرها التأخر - س ر ه .

(٣) وجهه أن ليس المراد من قولنا تأثير العلة في الماهية من حيث هي أنها معمولة بالذات بل لأنها مجعولة للتأثير أو أنها الأثر باصلاح آخر، كما ذكره في الشواهد الربوبية عند تقسيم الوجود إلى الوجود الحق والطلق والتقدير فأنها كآثر القدم وأنها خيال الوجود - س ر ه .

(٤) لأن الحدث مسبوق الوجود بعدم فهو نفس البعدي فكأن التأثير واقع في الفصل بين زمان الوجود وعدمه لا في زمان الوجود وعدمه وإنما كان وعراً لعدم جريانه في التأثير في المبدعات بل في مجبوع العالم الطبيعي عندهم - س ر ه .

(٥) وبخلافه في حال عدمه وبجيب بأنه لا جمع بين التقيضين لأن التأثير في أول الحال ووجود الأثر في ثاني الحال . لكنه محض الهباوة وصرف الغصا لأنه سأل المعدل لا الفاعل - س ر ه .

الثاني : إن التأثير إما في الماهية أو في الوجود أو في انصافها به ، والأول محال لأن ما يتعلق بالغير يلزم عدمه من عدم الغير ، وسلب الماهية من نفسه محال . والثاني يستلزم أن لا يبقى الوجود وجوداً عند فرض عدم ذلك التأثير . فإن ظن أنه لا يلزم أن يكون الإنسان مثلاً مع كونه إنساناً يصير موصوفاً بأنه ليس بإنسان بل إنعائتي الإنسان ولا يبقى ، دفع بأن نفي الإنسان قضية ^(١) ولا بد من تقرير موضوعها حال الحكم فيكون الغائي هو الثابت فيكون الشيء ثابتاً ومنفياً ، متقدراً وغير متقدراً ، وكذا الكلام في الوجود إبراداً ودفعاً ، والثالث غير صحيح لكون الانصاف أمراً ذهنياً اعتبارياً لا يجوز أن يكون أول الصوادر بالذات ومع ذلك ، ثبوته لكونه من النسب ، بعد ثبوت الطرفين . على أن الانصاف أيضاً ماهية فيعود السؤال بأن أثر الجاعل نفس الانصاف أو وجوده أو الانصاف ^(٢) بالانصاف بالوجود ، وكذا الكلام في الانصاف بالانصاف حتى يتسلسل الأمر إلى لا نهاية .

وهذا في المشهور بأن الجعل يتعلق بنفس الإنسان ، ويترتب عليه الوجود والانصاف به لكونه ما اعتباره من مصداقهما نفس الماهية الصادرة عن الجاعل ، والإنسان وإن لم يكن إنساناً بتأثير الغير لكن نفس ماهية الإنسان بالغير . بمعنى أن مجرد ذاته البسيطة أثر العلة لا الحالة التركيبية بينها وبينها وبين غيرها ، كقولنا الإنسان إنسان أو الإنسان موجود ، فلا إنسان إنسان بذاته لكن نفسه من غيرده بين المعنيين فرق واضح فإذا فرض الإنسان على الوجه البسيط وجب إنسانيته بسبب الفرض وجوباً مترتباً على الفرض فيمتنع تأثير المؤثر فيه ، لأن وجوب الشيء ينافي احتياجه إلى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما فرض معجولاً ، أما قبل فرض الإنسان نفسه فيمكن أن يجعل المؤثر نفس الإنسان . ولك أن تقول يجب ^(٣) نفس الإنسان وأردت به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق

(١) نعم ولكن سالبة بسيطة في المعنى أو نمير بأنه لم يبق الإنسان - سره .

(٢) الصواب ، أو انصاف الانصاف بالوجود - سره .

(٣) أي بالمؤثر - سره .

في ميزان المقولات. وكثيراً ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن جهة وضع مائس بطله علة ، فإنَّ كون الإنسان واجباً من العلة لا يوجب كونه واجباً في نفسه ، وكذا كونه مفقراً إلى العلة لا يستلزم كونه إياه مفقراً إليها ، فكون نفس الإنسان من الغير لا يدل على عدم كون الإنسان إنساناً عند ارتفاع الغير ، وإنما يدل عليه كون كون الإنسان إنساناً من الغير .

وكذا الكلام في كون نفس الوجود مفعولاً كما اعتراه إلا أنَّ المتأخرين عن آخرهم اختلوا ومجموعية نفس الماهية وسيرد عليك في هذا المقام ما يبلغ إليه قسطنطين عالم المكاشفة ، وممدن الأسرار ، والمشهود من المشيئين اختيار الشق الثالث أي كون تأثير المؤثر في موصوفاة الماهية بالوجود فقد وجهوا كلامهم بأنَّ مقصودهم أنَّ أثر الجاعل أمر^(١) مجمل يحلله العقل إلى موصوف وصفة واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة ، فأثر الجاعل في الإنسان مثلاً هو مصداق قولنا الإنسان موجود ، وليس أثره بالذات ماهية الإنسان وحدها ولا وجوده وحده بل الأمر التركيبي المعبر عنه باتصاف الماهية بالوجود . والاتصاف بالوجود وإنَّ كان أمراً عقلياً لكنَّه من الاعتبارات المطابقة للواقع ، فيجب ارتباطه إلى سبب وراه اعتبار العقل إياه هو نفس سبب الماهية .

وقد ظهر مما ذكرناه أنَّ التقسيم المذكور منسوخ^(٢) الغلط لأنَّ الموصوفاة المترتبة على تأثير الفاعل يمكن أن يؤخذ على أنها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة ملاحظة الطرفين ، والمعاني الارتباطية من حيث أنها ارتباطية ، لا يمكن أن يتعلّق بها التفات الذهن إليها واستقلالها في التصور كما أشرنا إليه ، وأما إذا استوفت الالتفات بأنَّ انفسخت عما هي عليها من كونها آلة الارتباط ، وسارت أمراً مفعولاً في نفسه مبائن

(١) أي بسيط نظير الاحمال في علم الله تعالى فأرادوا هذا العنوان البسيط من الاتصاف إشارة إلى الزوجية التعليلية .. س ده .

(٢) لمكان الاتصاف الغير السقط الذي هو الغير الملحوظ بالذات ولم يتفطنوا به كما ينادي به قائلهم إنَّ الاتصاف أيضاً ماهية مع أنه ليس ماهية حقيقة إنما هو اتصاف الماهية بالوجود لا غير كما يقال حدوث الشيء إنما هو حدوث الشيء وليس بشيء حادث - س ده .

الذات للطرفين ، فكانت كسائر الماهيات في أن تملقها بالجاعل بما ذا ، وتأثير الجاعل فيها بحسب أية حيشة تكون من الأمور المحتملة المذكورة .

فصل « ١٤ »

في كيفية احتياج عدم الممكن إلى السبب

ربما ^(١) يشكك فيقال : إن رجحان عدم الممكن على وجوده لو كان لسبب

(١) حقيقة الاشكال ان القول باسالة الوجود يوجب بطلان جميع القضايا التي لا هي ذات مطابق في الوجود الخارجى ولا هي من القضايا الذهنية التي تطابق الازهان بهاى اذهان. و ذلك كقولنا عدم المعلوم، معلول لعدم العلة ، فانها قضية حقة ثابتة و ان لم يتقل في ذهن من الازهان ، و ليست مما يطابق الخارج اذا لم يسل لا خارج له . و حصل جوابهم ان المطابق لهذه القضية و أمثالها من القضايا الحقة هو نفس الامردون الخارج و الذهن . و قد ذكروا ان نفس الامر أعم مطلقا من الخارج ، و أعم من وجه من اللحن . و ذكروا في تفسير نفس الامر ان المراد به نفس الشيء فقولنا الشيء حكمه كذا في نفس الامر، نمنى به ان الشيء في نفسه حكمه كذا، واللفظ من قبيل وضع الظاهر موضع المضر .

وفيهِ ان المراد بنفس الشيء، ان كان وجوده الاميل عاد المحذور رأساً وان كان ماهيته القابلة لوجوده عاد المحذور أضاً لبطلان ما سوى الوجود .
وذكر آخرون ان المراد بالامر عالم الامر وهو دقل كلى مجرد فيه صور جميع القضايا الحقة .

وفيهِ ان هذه الصور المفروضة فيه ان كانت علوياً حضورية كانت عين الوجودات الخارجية ، ومن المعلوم انه لا ينطبق عليها مثال قولنا : عدم المعلوم معلول لعدم العلة فلاشكال على حاله ، و ان كانت علوياً حصولية لم تكن الى فرضها حاجة مع وجود الصور في اذهاننا علوياً حصولية، والاشكال مع ذلك على حاله . و الذى ينبغي أن يقال ان الاميل في الواقع هو الوجود الحقيقى و هو الوجود، و له كل حكم حقيقى ، و الماهيات لما كانت ظهورات الوجود لاذهاننا العاقلة توسع العقل توسعاً اضطرارياً الى حل الوجود على الماهية ، ثم التصديق باحق احكامها بها و صار بذلك مفهوم الوجود و الثبوت أعم محمولاً على حقيقة الوجود وعلى الماهية ، ثم توسع العقل توسعاً اضطرارياً ثانياً لحل مطلق الثبوت و التحقق على كل مفهوم اعتبارى اضطرارياً الى اعتباره العقل كعدم و الوحدة والفعل والقوة ونحوها ، والتصديق بما يضطر الى تصديقه من احكامها . و الظرف الذى يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بالمعنى الاخير، هو الذى نسبته بنفس الامر، ولللكلام بقايا ستر بك في مباحث الوجودات المعنى و غيرها انشاء الله تعالى ط .

لكان في العدم تأثير ، لكن العدم بطلان صرف يتمتع استناده إلى الشيء . ثم قولكم عدم الممكن يستند إلى عدم علة وجوده ، يستدعي التمايز بين الأعدام وكونها هيئات متعددة بعضها علة وبعضها معلول ، فحيث لا تمايز ولا أدوية فلا علة ولا معلولية .

فيزاح بأن عدم الممكن ليس نفيًا محضًا بمعنى أن العقل يتصور ماهية الممكن ، ويضاف إليها معنى الوجود والعدم ، ويجدها بحسب ذاتها خالية عن التوصل واللاتوصل . سواء أكانا بحسب الذهن أو بحسب الخارج ، فيحكم بأنهم في انضمام كل من المعنيين إليها تحتاج إلى أمر آخر ، وكما أن معنى تأثير العلة في وجود ماهية ما ، ليس أن تودع في الماهية شيئاً تكون هي حاملة له في الحقيقة أو متصفة به في الواقع بل بأن يبدع أمره المسمى بالوجود ، ثم هو بنفسه ذوماهية من غير تأثير ، والماهية منصفة بصيغ الوجود مستضيئة بضوئه مادام الوجود على ما علمت من مسلكنا ، فكذلك معنى تأثيرها في عدم الماهية ليس إلا أن لا يبدع أمراً يتحد بالماهية نوعاً من الاتحاد أن بالعرض . نعم للعقل أن يتصور ماهية الممكن ويضيف إليها شيئاً من مفهومي العدم والوجود بسبب تصور وجود العلة أو عدمها من جهة علمه بالأسباب المسمى بالبرهان اللبني ، أو بسبب ملاحظة وجدان الآثار المترتبة على الشيء ، الدالة على وجوده أو عدمها الدال على عدمه كما في البرهان المسمي بالإن . فعلم أن مرجح العدم كمرجح الوجود ليس إلا ما له حظ من الوجود لذات العدم بما هو عدم ، إلا أن مرجح الوجود يجب أن يكون بنفسه أمرًا متقدراً حاصلًا بدون الفرض والاعتبار . وأما مرجح البطلان والعدم فلا يكون إلا معقولا مجرداً من غير تدرله خارجاً عن الملاحظة العقلية ، فعدم العلة وإن كان نفيًا محضاً في ظرف العدم إلا أن له حظاً من الثبوت بحسب ملاحظة العقل ، وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباع لعدم المعلول ذهنًا وخارجاً ، كل واحد منهما بوجه غير الآخر ، فإن استتباع عدم العلة عدم المعارف في الخارج ، هو كونها بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه أصلاً حتى عن هذا الوجه السلبي ، وأما استتباع عدمها عدمه في الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم

به عليه ، وفي تصور عدم المعلوم مجرد استبعاد لتصوّر عدم العلة من دون ترتيب الحكم بدمها على الحكم بعدمه . وبالجمله الامتياز بين الاعداد بحسب مفوماتها العقلية وصورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحاً لآخر ، إنما الممتنع الامتياز بين الاعداد بما هي أعدام وذلك لم يلزم هاهنا .

خلاصة اجمالية إن للماهيات الإمكانية والأعيان المتقدرة حالات عقلية ،

واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع ، مستندة في لحاظ

العقل بعضها إلى بعض من غير أن يكون في الخارج باذاتها شيء ، وليس في الخارج عندنا أمر سوى الوجود . ثم العقل يتصور الماهية متحدة به ويجد الماهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ، ويجدها بحسب نفسها معارة عن الوجود والعدم خالية عن ضرورتيهما ولا ضرورتيهما بالمعنى العدولي أيضاً ، فيحكم بحاجتها في شيء من الأمرين إلى مرجح غير ذاتها موجب لها ، فعلم من ذلك أن الشيء ، أي الماهية ، ^(١) أمكنت ، فاحتاجت ، فأوجبت ، فأوجدت ، فوجدت . وهذا لا ينافي كون الوجود أدل الصوادر وأصلها لأن الموضوع في هذا الحكم الوجود ، وفيما ذكر المنظور إليه حال الماهية بقياسها إلى وجودها وإلى جاعل وجودها . وهذا كما يقال إن الشيء كثيراً ما يتأخر بحسب وجوده الرباطي عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه ، وكما ثبت في العلم الطبيعي وجود مبدء الحركة بعد إثبات الحركة ، ووجود المحرك الغير المتحرك اللاتماهي القوة والقدرة بعد إثبات الحركة الدورية ، وذلك لأن حال الجسم في نفس ماهيته المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا مبدء محرك غير متماهي القوة واجب بالذات مع كون الواجب بالذات بحسب ذاته تعالى متقدماً على جميع الأشياء . فلا تناقض أيضاً بين كون الوجود متقدماً في نفسه على الماهية وحالاتها ، متأخر عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تلقفها وارتباطها به .

لبصرة تذكيرية قد لو حنا إليك وسنوضح لك بيانه أن المفهوم الكلي ^(٢) ذاتياً كان أو عرضياً ، ليس أثر الجاعل القيوم الموجود بالذات ،

(١) بل قررت في اعتبار العقل ، فأمكنت . - س ر ه .

(٢) أي الكلي الطبيعي الذي هو عبارة أخرى للماهية - س ر ه .

فاحكم بأن المنسوب بالذات إلى العلة ليس إلا نفس الوجود بذاته ، سواءً كان متصفاً بالحدوث أو بالبقاء ، بل الوجود الباقي أشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث إذا كان قافرين . وأنت إذا حللت معنى الوجود الحادث إلى عدم سابق ووجود ، علمت أن عدم ليس مستنداً بالذات إلى علة موجودة ، وكون الوجود بعد عدم من لوازم هوية ذلك الوجود ، فلم يبق ^(١) للتعلق بالغير إلا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه ، فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود . ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا مقتض من غيره أو اقتضاء من ذاته ، كما أن الجسم في وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مطلقاً ^(٢) ، وكما أن حاجة الماهيات إلى علة وجوداتها من حيث أنها في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود وعدمه ، والمستفاد من العلة وصف الوجود ، وأما وصف كونها متساوية النسبة أو كون وجودها بعد البطلان سواءً كان بالذات أو بالزمان فأمر ضروري غير مفقود إلى العلة . فكذلك حاجة الوجود إلى العلة تقوم بها من حيث كونه بذاته وهويته وجوداً ضعيفاً تعلقياً ظلياً ، والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفاً بالحدوث أو القدم . ^(٣)

ويلاتم هذا ما وجد في كلام بعض متأخري العلماء : أن الذات المستفاد من

(١) يعني أن حاجة الوجود إلى الجاعل ذاتية له كما صرح به في قوله فكذلك حاجة الوجود الخ وقوله فالافتقار للوجود التلقئ ثابت ابد الخ والذات لا يعلل . يقولهم علة الحاجة هي الامكان انما هو في الباهيات ، والعلة هنا واسطة في الاتيات والحاجة انما هي بالعرض . وقد أشار إلى حاجتها بالمرض بقوله وكما أن حاجة الباهيات الخ وان اريد الحاجة بالذات التي في الوجودات فالمراد بالامكان هو الامكان بمعنى العقر ، ومرجع الكلام حينئذ إلى الذاتية الغير المعللة كما قلناه - س - د ه .

(٢) أي في العلة والتينات حسب التينات فافهم - ن - د ه .

(٣) مراده من القدم ينحو من التبعة والانجرار و ينحو من الاعتبار ، لا بالذات والاستقلال بل الواجب جل اسمه عن الشريك . والامر الذي يتصف بهذا النحو من القدم هو الامر الامر لا الخلق ، وله تعالى صفات حقيقة كمالية هي عين مرتبة كنه ذاته تعالى ، وصفات اضافية غير كمالية دائمة على مرتبة كنه ذاته تعالى متأخرة عنها ، وهذه الزيادة لانتاني عينية الصفات مطلقاً في حقه تعالى . كمال الاختلاس في الصفات الزائدة عنه تعالى مطلقاً اضافية كانت أم حقيقية ، فاعتبر حق الاعتبار فان المقام عامض جداً وقل من يدرك حق الادراك ويصل إلى ما اشرناه - ن - د ه .

الغير كونها متعلقة بالغير مقوم لها، كما أن الـمُتَّحِدَ عن الغير مقوم لواجب الوجود لذاته؛ فالذات التي هي من تلقاء الغير كونها من تلقاء الغير، وفاتها إلى الغير مقوم لها فلا يسوغ أن يستمر الذات المفترقة ذاتاً مستغنية؛ كما لا يجوز أن يتسرد المستغني عن جميع الأشياء مفترقاً، وإلا فقد انقلب الحقائق عما هي عليه، وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن إلى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لامن جهة ماهيته. فنفس الوجود مرتبط إلى الفاعل، وارتباطه إلى الفاعل مقوم له، أي ^(١) لا يتصور بدونه وإلا لم يكن الوجود هذا الوجود، كما أن الوجود الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك، فلوعرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود، فالافتقار الوجود التعلقي ثابت أبداً حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعاً، فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بالافتقار لابعثي أن كونه بعد العدم أثر الفاعل أو كونه بعد كون سابق أثره بل هما لازمان لنفس الوجود بلا جعل وتأثير كما مر، إنما المجهول وأثر الجاعل نفس الوجود لانصيره ذا اللوازم التي من جملتها ^(٢) كونه غير أذلي، فليس للحق إلا إفادة نور الوجود على الأشياء وإدامتها وحفظها، وإبقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته، وأما النقصان والقصورات فهي لها من ذاتها. مثال ذلك على وجه بعيد ^(٣) فيضان نور الشمس على الأجسام القابلة بلا منع وبخل، فلو حجب بعض الأجسام عن درود شعاعها عليه لكان من جهته لامن جهتها. فالذات الأحدية لا تزال تضيء بها كل الممكنات، ويخرجها من ظلمة ليل العدم إلى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم أنه تعالى يمسك عنها إفادة الوجود لعطفه لعادت إلى ظلمة ذاتها الأزلية، فسبحان القوى القدير الحكيم الذي لا يمسك السموات

(١) فانه نفس الارتباط لاشي له الارتباط، فامتناع من باب امتناع انفكاك الشيء عن نفسه فانهم - ن ر ه .

(٢) إشارة إلى ما أشرنا إليه في شرح ما سبق منه قدم من اثبات القدم لبعض أنواع الوجودات الامكانية وهي الامرية حيث نفى ما ثبت فانهم - ن ر ه .

(٣) وجه البعدان ليس فينا نحن فيه شيء ثابت كالأجسام ويتجلى له الحق كتجلي الشمس لها، فالأشياء مظاهرها ونوره ومجالي جباله وجلاله من دون أن يتصور شيء مقرر قبل التجلي بل شيء غير مراتب التجليات وتميناتها - ن ر ه .

والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحدن بعده. وما أشد سخافة وهم من يرى أن حاجة العالم إلى قيام السموات والأرض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدث لا في حال البقاء ، حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلاً ودعاً : إن الباري جازعده لما ضرعده وجود العالم بعده^(١) لتحقيق الحدوث بما حدثه. وهذا غاية الجهل والفساد في الاعتقاد. على أن كل علة ذاتية^(٢) فهي مع معلولها وجوداً ودواماً كما سنذكره في مباحث العلة والمعلول .

ومن الشواهد في ذلك حرارة النار الفاتضة من جوهرها أعني صورتها على ما حولها من الأجسام للتسخين ، وهكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على الأجسام المجاورة له ، والرطوبة جوهرية وذاتية للماء كما أن الحرارة للنار كذلك. وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء على الأجرام الكوكبية والعنصرية لأن النور جوهرى للشمس ، والفعل الذاتي لا يتبدل . وكذلك يفيض الحياة من النفس على البدن إذا الحياة جوهرية لها وصورة مقومة لذاتها ، فلا يزال ينشأ منها الحياة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حي بالنفس مادام صلوحه لإفاضة الحياة عليه من النفس باقياً ،^(٣) فإذا فسد صلوحه لقبول الحياة تخلت ولخراب البدن ارتحلت ، وكذلك نسبة كل علة ذاتية مع معلولها . ويجيء أن نسبة الإيجاد إلى المؤلف^(٤) والمركب كالبناء

(١) اعلم أن من المعلولات ما يكون علة حدوته غير علة بقائه كالبناء ، فان علة حدوته البناء وعلة بقائه يبس العنصر . ومنها ما يكون علة حدوته هي علة بقائه كالعقاب المشكل للماء . والعالم بالنسبة الى الواجب تعالى من قبيل الثاني لكونه واجب الوجود بالذات ، وواجب الوجود من جميع الجهات ، لامن قبيل الاول فمن تفوه بأنه لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرعده وجود العالم فاحت التراب في فيه - سرده .

(٢) احتراز عن اللعل الاعداديه فان عليتها بضرب من التوسع ، وهو العلة الاتفاقية والبغية فليست بعلة حقيقية فتدبر - ن ر ه .

(٣) هذا يتصور على وجهين : وجه هو حصول الاستثناء للنفس من البدن ومن استتماله حسب استكمالها ، وجينئذ يعل الاجل ، وهو الاجل الطبيعي . وجه هو فساد صلوحه لتعلق النفس قبل ان يتم استكمالها ، وهذا يتطرق من الاسباب الاتفاقية الخارجية ، وجينئذ يعل الموت وهو الاجل الاخترامى - ن ر ه .

(٤) ما يصدر عن المؤلفو بالذات هو انبعاث نفسه اليه بحث طبعه على الحركة .

الليت ، والخياط لشوب ، مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض ، وأخذ مالم ليس بعلّة . والباري أجل من أن يكون فعله مجرد التأليف والتركيب كما زعموه بل فعله اصنع والإبداع ، وإنشاء الوجود والكون . وليس الإبداع والإنشاء تركيباً ولا تأليفاً بل تأسيس وإخراج من العدم إلى الوجود . والمثال في الأمرين المذكورين بوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فإن أحدهما يشبه الإيجاد والآخر يشبه التركيب ، فلاجل هذا بطل الأدل بالإمسك دون الثاني ، فإنه إذا سكت المتكلم بطل الكلام ، وإذا سكن الكاتب لأبطل المكتوب . فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية والإنشآت الروحية والجسمية ^(١) كآثار كلمات الله التي لا تنفذ ، ولو كان بحر الهوى العنصرية مداد الكلمات ربه الوجودية لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربه ولو جئنا بمثله مدداً من أبحر الهوى والفلكية ^(٢) ، تشية لقوله تعالى : « ولأن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم »

فصل « ١٥ »

في أن الممكن مالم يجب بغيره لم يوجد

لما يتقن أن كل ممكن مالم يترجح وجوده بغيره لم يوجد ، ومالم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم ، فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه . فلا ن تقول إن ذلك السبب المرجح مالم يباغ ترجيحه إلى حد الوجود لم يكن الذي هي عين تحريكه للأعضاء ، وأما خصوص اقتران اجزاء المركب كاللينة والحجر وغيرها واختلاطها بهيأة خاصة فهو يحصل من قوى المؤلف بالعرض لا بالذات وهذا النوع من التأثير بالعرض يسمى بالبحث والاتفاق - ن د ه .

(١) أي من حيث أنه نوع - ن د ه .

(٢) كما ترى ان بحر الهوى لنفذ اذلاهيولى مجردة ، ولم تنفذ كلمات الله الوحيدة ، اذلا ينقطع فيضه ولا يسك رحته ولا يجسوز عليه العت وكذا الكلام في سبعة أبحر

السبب المرجح مرجحاً، فالأولوية الخارجية الغير الواسلة إلى حدّ الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه أكثر المتكلمين ، فما دام الممكن في حدود الإمكان لم يتحقق وجوده ألبس إذا لم يصل إلى حدّ الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه ، فلا يتعين بعد التخصيص بأحدهما دون الآخر ، فيعود طلب المخصص والمرجح جذعاً. والأولوية ^(١) مستوية ^(٢) النسبة إلى الجانبين ، فيحتاج المعلول رأساً إلى ضم

(١) فان نسبة المرجح المفروض على الاستواء حيثه، نصارت الاولوية استواء النسبة بالعقبة ، فتدبر - ن د ه .

(٢) ان قلت مع مرض أولوية الوجود كيف يمكن دعوى الاستواء . قلت كما ان المرجح الموجب كان مستوى النسبة الى الجانبين مالم يبلغ الترجيح الى حد لم يبق الا جانب واحد ، فكذلك المرجح الجاعل للوجود أولى لاداجياً اذ لم يسد ذلك الجاعل جميع انحاء عدم المعلول حتى لا يبقى الجانبان ، ولم يتحقق الاستواء . فالاولوية تقوم مقام ذات الفاعل مع تظم النظر عن المرجح الفاعلي الموجب الوجود أو العدم . وقول النعم لاستواء اذ قد تعلق الاولوية بالوجود مفاعلة من باب اشتباه ما في النعم بما في الخارج اذ الوجود لم يحصل بعد في الخارج حتى يتعلق به الاولوية فالوجود بالاولوية كالوجود بانسدادى بلا فرق . وكما انه لا امكان في حال العدم ، ولا في حال الوجود الخارجى أو الذهني أو العالى أو الاستقالي كما مر الا باعتبار الرتبة كذلك لا اولوية أصلاً .
تقريب آخر: لو لم يكن الاولوية مستوية بل تمايزة بأحد الطرفين جاء ازدي التعلق وجوبه والفرض انه لا وجوب ، وايضاً الاولوية ماهرة من الباهيات فهي أيضاً مستوية النسبة الى الوقوع والادوقوع وقوعها ولا وقوعها جائز .

قال المحقق الشريف: وقد يستع الاحتياج الى مرجح بانه لم لا يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه العاصم تلك العنة الخارجية ، وليس هذا بمنتهى بدية، انما المستع بدية وقوع أحد التساوين أو الرجوح .

أقول قد ظهر جوابه بما ذكرناه، على أن الوقوع مع فرض الاولوية منقذ لها وأى فرق بينه وبين ما اذا وقع بالايجاب اذ لم يكن حاله على تدبير الاجاب الا هذه الحال، والوجوب في الامور الوجودية ومن الاختيارات المتأخرة، وفي الخارج دينه ، فاذا قلنا بوجود ممكن كشف ذلك الوجود عن وجوبه وايجاب العلة اياه .
ان قلت هذا هكذا عندكم، وعند القائل بالاولوية حيثه الوجود كاشفة عن حيثه الاولوية وليست كاشفة عن حيثه الوجوب .

قلنا انا لانعني بالوجوب الا ما يكون منشاء لانتزاع الوجودية ، فان سبب هذا اولوية فلا تنازع معكم في التسمية فان شئتم سوا ذلك امكاناً . وكيف يكون حيثه الوجود وهو حيثه تأمى عن عدم كاشفة عن حيثه الاولوية وهي حيثه لتأمى عن العدم؟

شيء آخر ثالث مع العلة والأولوية . ثم مع انضمامه لولم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين ، فلم يقف الحاجة إلى المرجح لأحدهما . وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى مرجعات وأولويات غير متناهية . ولا يكون مع ذلك قد حصل تعين أحد الطرفين ، إذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية يأتي الكلام في استواء نسبة الأولوية المتحققة فيها الغير الموجبة إلى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سبباً مرجحاً . فاستواء نسبة هذه الأولوية إلى طرفي الفعلية واللا فعلية مع تحقق تلك الأسباب الغير المتناهية باق على شأنه ، من دون أن يفيد تعيناً لأحد الطرفين ، فلا يكون ما فرض سبباً مرجحاً سبباً مرجحاً . فقد ظهر أن المفروض مستحيل من غير أن نستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات . لأنهما لم يحن حينه بعد بل من جهة أن ما فرضناه علة مخصصة لم يكن إياها فكان الشيء غير نفسه وهو محال . وبالجمله الوجوب منتهى سلسلة الإمكانات ، والفعلية الذاتية مبدء انبثاق شعب القوى وأعدام الملكات ، فلم ذاقيل إن وجوب الشيء قبل إمكانه ، وفعليته قبل قوته ، وصورته سابقة على مصادته ، وخيره مستول على شره ، بل وجوده قاهر على عدمه ، ورحمة الله سابقة على غضبه ، كما سيتضح بك في مباحث القوة والفعل .

وبالجمله فقد صرح إذن أن كل ماهية ممكنة أو كل وجود إمكاني ، لا يتقرر ولا يوجد مالم يجب تفرده ووجوده بعلة ، فلا يتصور كون العلة علة مالم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحاً إيجابياً ، فكل علة واجبة العلية وكل معلول واجب المعلوية والعلة الأولى

وإن كان المبدء مرجحاً بخلاف حيثى الوجود والوجوب . وبالجمله تجوز وقوع وجود الممكن الأولوية الغير البالغة إلى حد الوجوب الناشئة من الغير مثل أن يقال : إن الكون على السطح مثلاً بمجرد تصور الفاضل إياه والتصديق به والإرادة له ، ونسب السلم وطى درجات السلم إلى الدرجة الأخيرة ، وبالجمله يقال بوقوع المعلول بلا تحقق الجزء الأخير من العلة النامة . ومعلوم أن تحقق أكثرية الشرائط والعلل النافعة لا يصادم استواء الوجود والمبدء بالنسبة إلى ماهية الكون على السطح ، لأن تلك الأكثرية مأخوذة في طرف العقل فكفاً تحقق المرجع الأولوي الغير الموجب ولو كانت غير متناهية لا ينافي تساوى إتياع الوجود ولا إتياعه بالنسبة إلى الفاعل بعد ، لأن تلك الأولويات مأخوذة في طرف الممكن فوق وقوع الوجود بدل لا وقوعه من الفاعل ترجيح بلا مرجح ، وإنما بسطنا الكلام لكون المقام محل الاشتباه فلا نخبط - سن رده .

كما هو واجب للوجوب كذلك واجب للعلية ، فهو بسا هو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو كونه مبدءا لمساواه كما سنبين إنشاء الله العزيز .

فصل « ١٦ »

في أن كل ممكن محفوظ بالوجوبين و بالامتناعين

إن ماضى في الفصل السابق هو نبوت الوجوب السابق للممكن ، الناشئ من قبل المرجح . التام لأحد طرف في الوجود والعدم قبل تحققه ، وبإزائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه . ثم بعد تحقق الوجود والعدم يأتى وجوب آخر في زمان اتصاف الماهية بأحد الوصفين من جهة الانصاف به على الاعتبار التحيثي ، فإن كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الانصاف بها من حيث الانصاف بها ، وهذا هو الوجوب اللاحق المستقضى بالضرورة بحسب المحمول ، وبإزائه الامتناع اللاحق بالقياس إلى ما هو نقيض المحمول ، فكل ممكن سواء أكان موجوداً أو معدوماً لنفسه أو لغيره فإنه يكتنفه الوجوبان و الامتناعان بحسب ملاحظة العقل ، ولا يمكن الخلط بينهما بحسب نفس الأمر أصلاً ، لا باعتبار الوجود ، ولا باعتبار العدم ، وإن كانت ماهية الممكن في نفسها وبما هي بحسبها على طباع الإمكان الصرف ، خالية عن الجميع أما عدم الخلط عن الوجوب السابق وجوداً وعدماً وكذلك الامتناع السابق اللازم له فقد مر . وأما الوجوب والامتناع اللاحقان فلأن الوجوب محمولاً كان أو رابطاً بنا في عدمه ، والعدم ، الوجود المقابل له ، فإمكان العدم في زمان الوجود معه ، يساوق جواز الاقتران بين التقيضين ، فيلزم استحالة ذلك الإمكان ، واستحالته يقتضي استحالة العدم ، المساوقة لوجوب مقابله الذي هو الوجود ، وكذلك حكم إمكان وجود الشيء حين عدمه ، فقد تبينما ادعينا .

ومما يجب أن يعلم أنه كما أن الوجوب السابق للممكن ، بالغير ، فكذلك وجوبه اللاحق أيضاً ، وممكننا قياس الامتناعين في كونهما جميعاً بالغير إذا أريد من

الممكن ماهيته . وأما إذا أريد وجوده فلا خياران من الوجوب والامتناع ذاتيان له . أما بيان الأول فلأن الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور إنما هي الماهية بشرط الوجود على أن يكون الوجود خارجاً عنها ، لا مجموع الماهية ومفهوم الوجود فالماهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق ، وضرورة وجودها بحسب الواقع لا تنفك عن إمكانها بحسب نفسها . وأما بيان الثاني فلأن ^(١) صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه ، حيث أنها ضرورة ذاتية مادامت الذات متحققة ، وليست نسبة الشيء إلى نفسه بالإمكان بل بالوجوب ، نعم لو جرد الوجودات الخاصة الإمكانية بحسب الفرض عن تعلّقها بجاعلها أم يبق لها عين وذات أصلاً ، بخلاف الماهيات فإنها حين صدور وجودها عن العلة فهي بحسب ذاتها ممكنة الوجود . فكل عقداً حادياً أراد تباطلي لا يخلو عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول ، سواء أقرن ذلك بالضرورة المطلقة الأذلية كقولنا الله وجود قادر ، أو بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات ، أو الوصفية المقيدة بالوصف داخل أو خارجاً ، أو بالإمكان الذاتي . وبالعجلة إذا وقع أحد طرفي الوجود والعدم لماهية وقتاً ما ، فإن نسب طرفه الآخر إلى الماهية من حيث هي كان ممكن للحوق لها في ذلك الوقت البتة ، وإن قيس إلى نفس ذلك الطرف إلى الماهية من حيث تلبسها به كان ممتمناً عليها لا بحسب ذات تلك الماهية بل بحسب قيدها أو تقييدها به المناهية لهذا الطرف الآخر ، فالامتناع امتناع بالغير على أحد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما .

وهم وتنبية ربما توهم متوهم أن ذات الممكن المأخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعاً ذاتياً ، نظراً إلى المجموع ؛ لكون اجتماع

(١) عد مفهوم الوجود بالنسبة إلى مصداق الوجود ذاتياً لا يخلو عن مساهمة ما ولذلك ألحق به قوله حيث أنها ضرورة ذاتية ، وقد تقدم بيان أن الوجود ليس نوعاً ولا جنساً ولا مفصلاً ولا كلياً ولا جزئياً بحقيقة الأمران مفهوم الوجود مفهوم اعتباري انتزاعي من العناوين الذهبية التي لا تحقق لها في الخارج من الذهن ، إلا لكان الوجود الذي حشيت ذاته عين الخارجة جائز التحقق في الذهن كالخارج ، فكانت حشيت ذاته غير حشيت الذهن والخارج ، فكانت ماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ، هذا خلاف ط.

التقيضين معالاً لذاته ، فيكون ما بإزائه ^(١) وجوباً ذاتياً لا بالغير ، فلزم كون الممكن المركب واجباً بالذات . فيجب عليه أن يتنبه مما كررنا الإشارة إليه أن الضرورة هاهنا ليست مطلقة أزلية بل ضرورة بشرط الذات ، فكما أن الإنسان إنسان بالضرورة مادام كونه إنساناً فكذلك الإنسان الموجود موجود بالضرورة مادام كونه موجوداً ، فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لأن الوجودات الإمكانية واتصاف الممكنات بها إنما يكون بعد تأخر الفاعل إياها . ومن هاهنا وضع أن وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين إنما هو بالغير لا بالذات ، وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير ، لأن المجموع في مرتبة أحد الجزئين ليس واجباً ولا ممتنعاً بل مادام كونه مجموعاً .

وما أسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتي في الماهية المأخوذة مع الوجود أن هذا المجموع أمرا اعتباري ، لكون الوجود عنده اعتبارياً فمجموع الذات مع القيد لا يكون إلا من الاعتبارات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب وذهل عن أن أحداً لا يروم أن نفس مفهوم هذا الماحوظ مع قطع النظر عن ما يحكى عنه وبطابقه ، له الوجوب اللاحق ، بل مادام إلا أن مطابق هذا المفهوم في نفس الأمر وهو الذات المأخوذة من حيث كونها موجودة ، له الوجود والوجوب ؛ أعني ^(٢) ما إذا عبر عنه العقل حيث الماهية بالوجوب سواء كان الموجود صورة في الخارج كما هو المذهب المنصور أم لا .

ولبعض الأماجد الكرام مسلك آخر في هذا المقام . تلخيصه : إنه كلما امتنع طرف العدم مثلاً حين الوجود على الذات يجب ، أن يجب للذات اللابطلان حين الوجود ، وهو أهم من الوجود حين الوجود ومن العدم رأساً في الآزال والآباد ، فلم يلزم من ضرورة هذا الأعم ضرورة هذا الأخص بل يمكن تحققه في ضمن العدم في جميع الأزمنة والأوقات ، فإذن لحقوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ، ويمكن أنسابه

(١) حاصله أن جواز العدم في حال الوجود مستلزم لاجتماع التقيضين وهو محال بالذات والمستلزم للمحال . الذات معال بالذات . فالوجود واجب بالذات - سره .

(٢) وهو عند هذا القائل حيثية انتساب نفس الماهية إلى الجاعل - سره .

في نفسه وبحسب ذات الممكن .

وأنت تعلم أن هذا الكلام على تقدير تمامه إنما يجدي لولزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم ، وأما إذا قيل إن الماهية المحيثة بالوجود يجب لم الوجود وجوب ^(١) الجزء للكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولا ، فإن الممكن الموجود سواء كان حقيقته الوجود له بحسب التقييد الجزئية أو بحسب التعليل والشرطية لا بد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه ؛ وكل ما كان كذلك كانت ضرورة ذاتية وكذا الحال في الممكن الموصوف بكونه صادراً عن الجاعل ، يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادراً عنه ؛ ولهذا لا يتصور انفكاك العالم من حيث أنه صنع الباري عن الباري ؛ فالعلة مقومة لوجود المعلول والمقوم للشيء ، واجب له . ولهذا ورد أن الله تعالى قال مخاطباً لموسى بن عمران يا موسى «أنا بذلك اللازم» فالصير إلى ما حقتناه .

وبعض من تصدى لخصومة أهل الحق بالمعارضة والجدال ، والتشبه بأهل الحال بمجرد القيل والقال ، كمن تصدى لمقابلة الأبطال ومقاتلة الرجال ، بمجرد حمل الأثقال والآلات القتال ، قال في تأليف سماه تهافت الفلاسفة : إن قياس الطرف الآخر إلى الممكن له اعتبارات :

أحدها أن يقاس إلى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيها ، وبهذا الاعتبار يكون ممكناً لها في ذلك الوقت بل في جميع الأوقات .

وثانيها أن يقاس إليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع ، على أن يكون قيداً

(١) هذا إذا كانت العينة التقييدية داخلة في الموضوع بما هو موضوع ، ووجوب العلة للمعلول إنما هو إذا كانت الحبيثة تعليلية ، ولا يخفى أنه رد على جواب السيد بتغير التشبه . وإنما قال على تقدير تمامه لأنه غير تام من جهة أن بناء الامتناع وغيره على مقابلة المفهوم إلى مطلق الوجود ومطلق العدم ، فالحركة مثلا ممكنة لقبول مطلق الوجود لا الوجود القارم مثلا ، والمنتزح مستنح لوجوب مطلق العدم له لا العدم الخاص فالعدم حين الوجود خاص وأيضاً حين الوجود في كلامه جملة قيد المعمول الذي هو العدم والبطلان وهو قيد الموضوع لأنه معنى الماهية الموجودة فقييد العدم به تكرار الماهية الموجودة في حين الوجود ، منتزح العدم فتقيضه وهو الوجود واجب - س ر ه .

لاجزأً ، وحينئذ إن اعتبر ثبوت الطرف الآخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هي من غير أن يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الآخر ، يكون ممكنًا لها دائماً وممتنعاً لها بالغير في ذلك الوقت . وإن اعتبر ثبوته لها لامن حيث هي بل من حيث تقيدها بذلك الطرف ، فقد يكون الطرف الآخر ممكنًا بالذات ^(١) بل واقداً ، وقد يكون ممتنعاً بالذات . مثلاً إذا اعتبر الممكن الموجود من حيث أنه موجود ، فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب لا يازم من هذا اجتماع التقييد ، لأن ^(٢) الموصوف بأحدهما الذات من حيث هي ، وبالأخر الذات من حيث التقييد ، وإذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات .

وثالثها أن يقاس إليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءاً لما ثبت له الطرف الآخر ، ويتأتى فيه أيضاً التقسيمان المذكوران في الثاني ، ولزوم توهم اجتماع التقييد هنا أبعد ^(٣) . فقد حصل من ذلك أن ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس إليه في الاعتبارين الأولين ممكن بالذات ، وفي الأخير من ممتنع بالذات انتهى ما ذكر .

وقصاده يظهر بالتدبر فيما أسلفنا بيان أنه من أن الكلام ليس في امتناع أحد الطرفين بالقياس إلى الطرف الآخر بحسب ما يعتمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع ، كما ينادي إليه كلام هذا القائل ؛ بل المنظور إليه في الطرف الآخر نحو وقوعه في نفس الأمر فإن الذات المتباعدة بالوجود مثلاً سواء أخذت على الوجه الثاني أذ على الوجه الثالث يستحيل عدمه في الواقع . وظاهر أن موضوع أحد الطرفين هو بعينه ما يقاس إليه الطرف الآخر وبحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعاً ذاتياً ، وليس المراد من

(١) وذلك إذا كان الطرف الآخر هو العدم ، وقد يكون ممتنعاً وذلك إذا كان الطرف الآخر هو الوجود كما يصرح به س . ر .

(٢) لأنها القابلة للوجود وقيامه بالهوية ، من حيث هي ؛ وبالأخر هو العدم ، الذات من حيث التقييد بالوجود إذ لا وجود لها حينئذ لان الوجود اعتباري ، وهذا هو المناسب لصدق الإمام وبنادى به قول الصنف فيما يأتي كما ينادى الخ - س . ر .

(٣) وجه الاعمدة هو كون ما به الاختلاف في الأول تقييداً وما به الاختلاف هاهنا هو نفس التقييد . وظاهر أن الاختلاف بالتقييد أضعف من الاختلاف بالتقييد وإن كان كلا منهما قيداً فافهم - س . ر .

التحيت بأحد الطرفين في الاعتبار الثاني أن يؤخذ مفهوم التحيت ويضم إلى أصل الذات حتى يحصل منه مركب اعتياري وحكم بوجوب عدمه . وقيل بتعدد موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة بأحد الطرفين كالوجود مثلاً هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقاً لما يعبر عنه ويحكمي عنه العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم التحيت بهذا الطرف ، ولا شبهة في أن الذات المأخوذة على هذا الوجه الذي يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الآخر له ، بالذات ، ولا شبهة أيضاً أن ليس في تلك الذات المحكمي عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع إلا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين؛ فثبت الامتناع الذاتي للطرف الآخر . ومن امتناعه الذاتي يلزم الوجوب الذاتي لمقابله . على أن ما يمتنع هذا القائل لا يجري ^(١) في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق في كل شيء ، وهو بعينه ذات موجودة كما قررناه ، وبمجرد نفسه ينحل إلى موضوع وصلة هي أحد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت ، ويمتنع له لذاته قولنا لانايت . فلا محيص إلا فيما استثناه في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير محذور وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع ، والمحذور منهما غير لازم ، وهو الوجوب المطلق الأزلي كل ممكن ^(٢) لحقه الوجود والوجوب ^(٣) لغيره في وقت من الأوقات فإنه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع

فيل

(١) هذا جواب برهاني وليس جدلياً الزامياً حتى يقال أنه ليس قائلاً بأصله

الوجود - س . د .

(٢) هذه قاعدة نفها عظيمة . بيانها أنه إذا لحق الوجود بالممكن في وقت فلا يمكن ارتفاعه لأني ذلك الوقت يقتضي الوجوب اللاحق ولا في غير ذلك الوقت أدم يتبع فيه حتى يمكن ارتفاعه ، ولا عن الواقع مطلقاً إذا الطبيعة ترتفع بارتفاع جميع أوضاعها . وهذا ما قبل أن الأشياء بالنسبة إلى البادئ العالية واجبات ثابتة أضلاع من مبدئ البادئ ، فكل في حده حاضر لديه ولا تدور ولا زوال بالنسبة إليه . ومن أسمائه العسنى بام لا ينقص من خزانته شيء . ولا تبدل في عزم الله تعالى . هذا في الباهية من حيث التحقق ، وإما الوجود الخاص الحقيقي فيمتنع عليه العدم إذا الشيء لا يقبل تقيضه ولا ضده ، ولا موضوع له حتى يقبل العدم بطريان ضده على موضوعه . فافهم - س . د .

(٣) وهذه نظرية شريفة تستنبط نظريات أخرى : منها أن ثبوت كل موجود مادي

عدمه في مطلق نفس الأمر أي ارتفاعه عن الواقع ^(١) مطافاً بلا تقييده بالأوقات المبينة لذلك الوقت، لأن ارتفاعه عن الواقع إنما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه. فمعنى جواز عدم للممكن الموجود في وقت جوازه بالنظر إلى ماهيته لا بالنظر إلى الواقع

فصل « ٧ »

في أن الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون

أن بعض الممكنات ^(٢) مما لا يأتي مجرد ذاته أن يفيض من جود المبدء الأعلى بلا شرط خارج عن ذاته و عما هو مقوم ذاته ، فلا محالة يفيض عن المبدء الجواد بلا تراخ ومهلة ، ولأسبق عدم زعماني واستعداد جسماني لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون ، وهذا الممكن لا يكون له إلا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر في شخصه ، إذ المحصولات المختلفة والتخصصات المتعددة المعنى

لا يستلزم ثبوت موجود مجردة سانخ لوجوده المادى مهيس عايه ، وذلك ان هذا الموجود المفروض كما يمتنع عن قبول العدم بالنسبة إلى الواقع المطلق كذلك يمتنع عن قبول كل تغير و تبدل مفروض ، لان التغير كيفما فرض لا يخلو عن انعدام ما و كل مادى فانه من حيث انه مادى لا يمتنع عن قبول تغير ما وتبدل ما . ففى كل مرتبة من مراتب الموجودات البادية موجود مجرد لا يقبل الزوال و التغير و هو المطلوب .

والنبيه الى هذه النظرية هو الذى دعى بعض تلمذاء الطبيعة من الفريين ان احتمل انقطاع الحاجة الى العلة لقصر العلة فى العلة المادية . و قد ذهب عليه اولاً ان يحقق النسبة بين الموجود المادى و بين مطلق الواقع لا يبطل النسبة بين الباديات أنفسها . وثانياً ان العلة غير منحصرة فى العلة المادية بل من العلة الفاعلية التى لا غنى عنها لموجود امكانى رسيجي ، اثباتها - ط .

(١) مراده من الواقع مطلقاً هيئنا طبيعة الواقع و سنخه من دون ملاحظة تميته بمرتبة معينة أو مراتب بعينها منه فافهم جداً - ن ر ه .

(٢) بل بناءً على ثبوت أرباب الانواع ، جمع النهايات بحسب النشأة العقلية ، لها امكان واحد ، و بحسب النشأة الدنياوية البادية لها امكانان ، فان منعه أن أرباب الانواع ماها - ا - بعينها هذه النهايات ، الا ان قد اراد بالبعض حصص ماهية واحدة و بعض مراتب نواحى واحد ولهذا عبر بالممكن دون الماهية - س ر ه .

واحد نوعي إنما يلحق لأجل أسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته، ما إن مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلان أو خارجاً لا يختلف ولا يتخلف، فلامجال لتعدد الشخصات وتكثر المحولات. وبعضها مما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون استعانة بأسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس له في ذاته إلا قوة التحصل من غير أن يصاح لقبوله صلوحاً تاماً، ثم بعد انضاف تلك الشروط والمعدات إلى ما قبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة يتبناه لقبول الوجود، وبصير قريب المناسبة إلى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه، فلا محالة ينضم إلى إمكانه الذاتي إمكان آخر متفاوت الوقوع، له مادة حاملة ذات تغير، وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة أخرى، حتى انتهت إلى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصل من اجتماعهما ويتولد من إزدواجهما شيء من المواليد الوجودية. ولما تحقق وتبين أن الممكنات مستندة في وجودها إلى سبب واجب الوجود والقيومية، لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والإيجاد؛ وكل ما كان كذلك استحال أن يخص بإجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض بل يجب أن يكون عام الفيز؛ فلا بد أن يكون اختلاف الفيز لأجل اختلاف إمكانات القوابل واستعدادات المواد.

ثم إن للممكنات طراً إمكاناً في أنفسها وما هيئاتها فإن كان ذلك كافياً فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب أن تكون موجودة بلا مهلة، لأن الفيز عام والوجود تام، وأن لا يتخصص وجود شيء منها بحين دون حين؛ والوجود بخلاف ذلك، لمكان الحوادث الزمانية. وإن لم يكن ذلك الإمكان الأصلي كافياً بل لابد من حصول شروط آخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات، فأمثل هذا الشيء إمكانان.

فقد ثبت أن لبعض الممكنات إمكانين :

أحدهما هو وصف عام ومعنى واحد عتلي مشترك لجميع الممكنات، ونفس ماهياتها حاملة له.

والثاني ما يطره لبعض الماهيات لقصور إمكانه الأصلي في الصلاحية لقبول إفاضة الوجود ، فلا محالة يلحق به إمكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقاً زمنياً ، ويستبعد لأن يخرج من القوة إلى الفعل ، وهو الذي يسمى بالإمكان الاستعدادي وقدم ذكره من قبل ، وبحسبه يمكن لماهية واحدة أنحاء غير متناهية من الحصول والكون لأجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهي الانفعال ينضم إلى فاعل غير متناهي التأثير ، فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات إلى غير انهاء كما ستطلع على كيفيته . ولو انحصر الإمكان في القسم الأول لفلق باب الإفاضة والإجادة ويبقى في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج إلى فضاء الكون أكثر مما وقع ، وهو مبرهن الاستحالة فيما بعد إنشاء الله تعالى . وليس في هذه الأحكام حيص عما ذهب إليه المحققون من أهل الشريعة ، ولا حيد عما يراه المحققون من أهل الحكمة القويمة ؛ إنما الزبغ في الحكم بقدم المجموعات الزمانية ولا نهاية ^(١) القوى الإمكانية ، فبان الحوادث المتسابقة وإن لم يكن حدها إلا بعد حركة وتغير ومادة وزمان ، ولكن الحوادث ^(٢) الإبداعية سواء تجردت عن الزمان

(١) هذا سر لا يكشف حجاب الاحتجاب عن وجهه الوجهة إلا واحد بعد واحد ووارد بعد وارد ، و قل من يصل إليه حق الوصول وأنا بحول اسمه أقول - وهو يقول الحق - ان المراد من هذا الرموزان المتحرك بمعنى الخارج من القوة إلى الفعلية لا بد أن ينتهي إلى متحرك متغير متجدد بالذات الذي لا يتكبد ذاته مما به بالقوة ومما به بالفعل والا لازم التسلسل في الدرجات البعثة فهو بسيط سيال في ذاته ، وليس سيلانه وتغيره من قبل العلة بل من قبل ذاته ، وهو الراد من الان البسيط السيل وهو متن الدهر وهونبة المتغير بالمعنى الاول الى الثابت . ومقدار حركة المتحرك بالمعنى الاول وهو السعير والمتجدد على سبيل الانفعال والاستكمال ، والقابل على التدرج للكمال من البدء الفعل هو الزمان بل الزمان هو عين حقيقة هذا التجدد الخارج من القوة إلى الفعلية شيئاً فشيئاً ينتهي الحوادث المتسابقة من جهة الطول إلى الدهر والدهر متصل بالسرمد ، فالفعل ثابت مستمر ، والفعل حادث كأنه دائر فتقول بدوام الإفاضة والإجادة لا بدوام المصنوع السمي بالعالم فافهم جدا واعلم - ن د - .

(٢) اعلم أن الحوادث الإبداعية التي اقترنت بالزمان والمكان لا على وجه الانفعال والتجدد كالفلكيات ، حيوانات تقوم موادها بصور نفسانية لا جزء لها بحسب البقدار ، و طبيعتها ونفسها شيء واحد في الوجود متفائر بالاعتبار ، إنما الاجزاء

والمكان أذا تركزت بهما لأعلى وجه الأفعال والتجدد ، لا يعترها المسبوقية بالزمان والمكان ؛ بل هي فاعلة الحركات سواءاً كانت متحركات أو مشوقات^(١) . والباري تعالى فوق الجميع هو الأول بلا أول كان قبله ، والآخِر بلا آخر كان بعده ، وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ، ووجوب كله بلا إمكان ، وخير كله بلا شر ، وتام كله بلا نقص ، وكمال كله بلا قصور ، وغاية كله بلا انتظار ، ووجود كله^(٢) بلا ماهية ، وإنما يفيض منه على غيره من كل متفائرين^(٣) أشرفهما ، والمقابل الآخر من اللوامز النير المجعولة الواقعة في الممكنات لأجل مراتب قصوداتها عن البلوغ إلى الكمال .
الآن الواجب والمخالطة أوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الآلام اللاحقة بها بحسب درجات بعدهما عن ينبوع النور الطامس القيدمي ، وبالتفاوت في مراتب النزول والبعد عن الحق الأول يتضاعف الإمكانات ، ويتضاعفها يتفاوت الموجودات كمالاً ونقصاً واستنارة وانكسافاً ، وقد سبق^(٤) أن نسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص ، وأن كل ماوجب وجوده لا بذاته فهو لوضع شيء مالمس هو في مرتبة ماهيته ، صار واجب الوجود . مثاله الاحتران ليس واجب الحصول في ذاته ، ولكن عند

القدارية ، لجسمية الفلك مثلاً بالمعنى الذى هو مادة لا بالمعنى الذى هو جنس ، فهى حية بالذات غير قابلة الموت بطريق الكون والفساد . نعم قد تعمد ولا توجد لها نهايت ، و فرق بين الفساد والعدم وهو الأعم ؛ كما أنه فرق بين التكون والوجود فالأقتران لا على وجه الانفعال ينزله الا نعدام من دون أن يبطل شيء . والوجود لا يبطل والا يلزم زوال علم الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، والوجود على نعم الاقتران لا يستلزم التكون بعد الفساد ومع ذلك يوجد ونعدم « يوم تطوى السماء كطى السجل » فرجع الموت فيها الى رفع الاختلاط ، وبؤل الانعدام هيئنا الى طلى الانبساط ، ويرجع الوجود هيئنا الى حدوث الاقتران ، والى الظهور بصور الحدتان فافهم جداً سره .
(١) وفي بعض النسخ أو متشوفات .

(٢) كل ذلك لكون الوجود حقيقة أصيلة مشككة ذات مراتب مترتبة في الكمال والنقص والمرتبة العليا منها هو المقام الواجب جل مجده - ط .

(٣) وفي بعض النسخ : متقابلين .

(٤) ان كان المراد الامكان بمعنى الفجر فكون النسبة هذه واضح اذ قرر الوجودات نورى . لكونه عبادة عن كونها تعليقات الحقائق استاديات النوات ، والتعلق والاستناد هيئ ذواتها الوجودية النورية . وان كان المراد به سلب الضروريتين او تساوى الطرفين وهما من صفات الماهيات ، فكونه نقصاً للوجوب مع عدم السلبية انما هو بالنسبة الى العدم الصرف واللاشيء المحض - سره .

فرض النقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعني الصورة المحترقة والمادة المحترقة يجب حصوله، فتفطن وتيقن أن مثار الإمكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى، ومجالات الفعلية والوجود هو القرب منه؛ والإمكان جهة الانفصال وعدم التعلق، وعلاك الهلاك والاختلال؛ والوجوب جهة الارتباط والاتصال، ومناط الجمعية والانتظام؛ وحيث يكون الإمكان أكثر يكون الشر والفقدان أوفر، والاختلال والفساد أعظم، وإذا قلّت جهات العدم، وسدّت بعض مراتب الاختلال بتحقيق بعض شرائط الكون، وارتفع بعض صوامد البلوغ إلى الكمال، حصل الإمكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة في خصوص الظرف الخارجي، كما أن الإمكان الذاتي هو كمال الماهية المعرّاة عن الوجود على الإطلاق من حيث هي كذلك في أي نحو من الظروف، وهو أدغل في الخفاء والظلمة والنقصان من الإمكان الذي هو إحدى الكيفيات الاستعدادية، لكونه بالفعل من جهة أخرى غير جهة كونها قوة وإمكاناً لشيء. فإنّ المني^(١) وإن كان بالقياس إلى حصول الصورة الإنسانية له بالقوة لكن بالقياس إلى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالذات، فهو ناقص الإنسانية تام المنوية، بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو أمر سلبي محض وليس له من جهة أخرى معنى تحصّلي؛ لأنّ المقوى عليه في الإمكان الاستعدادي هو أمر معين وصورة خاصة كالأبسانية في مثالنا بخلاف ما يضاف إليه الإمكان الذاتي لأنه مطلق الوجود والعدم، وإنما التمين ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء الماهية بامكانها إياه؛ ولأنّ الإمكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو بحسب حال الماهية في مرتبة بطلان نفسها برباعية عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجي، ففعلية الشيء وتحققه ووجوبه في نفس الأمر لا يطرّد

(١) لا يخفى أن الكلام في الإمكان الاستعدادي لا في موضوع الاستعداد كالمني

و لعل مراده التظهير أو أن المرض سببا للكيفية الاستعدادية لما كان تابعا للموضوع ففى الفعلية والقوة تابع فالإمكان الاستعدادي لما كان موضوعه مركبا من الفعلية والقوة فهو فعل من جهة وقوة من جهة بخلاف الذاتي فان موضوعه ليس بالفعل حتى في الوجود والعدم فهو القوة الصرفة - سره -

إمكانه الذاتي، لكونه بحسب مرتبة الماهية ، وما بحسب الماهية لا يزول بعلّة خارجية، بخلاف إمكانها الاستعدادي الذي هو بحسب الواقع فلا بإجماع الفعلية فيه ، فأحد الإمكانين أشد فيما يستدعيه الممكنية من القوة والفاقة والشر؛ ولأن الإمكان الذاتي منبع الإمكان الاستعدادي ، وذلك لأن الهيولى التي هي مصححة جهات الشرور والأعدام إنما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الإمكان فيه؛ ولأجل أن الإمكان الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه ، فاستعداد النطفة للصورة الإنسانية أضعف من استعداد العلقة لها ، وهو من استعداد العضفة ، وهكذا إلى استعداد البدن الكامل بقواه والآتية وأعضائه مع مزاج صالح لها ، وإنما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الإمكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والأسباب، وانبتات بعض الموانع والأضداد ، وينقطع استمراره واشتداده إما بحصول الشيء بالفعل، وإما بطرؤ بعض الأضداد .

وبالجملة فإطلاق الإمكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين ، وقبوله الشدة والضعف، وعدم لزومه لماهية الممكن، وقيامه بمحل الممكن لآله ، وكونه من الأمور الموجودة في الأعيان لكونه كيفية حاصلة لمحلها معدة إياها لإضافة المبدء الجواد وجود الحادث فيه ، إما بالذات كالصورة والعرض، أو بالعرض كالنفس المجردة ، بخلاف الثاني لأنه بخلافه في جميع ثلاث الأحكام . ثم الإمكان الاستعدادي إذا أُضيف إلى ما يقوم به يسمى استعداداً ، وإذا أُضيف إلى الحادث فيه يسمى إمكان ذلك الحادث ، فالإمكان ^(١) الوقوعي بما هو إمكان وقوعي للشيء قائم لآله بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق أشبه .

ومنهجهم ^(٢) من يرى أن المسمى بالإمكان الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرهما من

(١) هذا الإمكان المرادف للاستعدادي غير ما فسر بكون الشيء بحيث لا

يلزم من مرض وقوعه محال - هـ ر هـ .

(٢) الإمكان الاستعدادي على هذا القول محض الإضافة إذاً الزواج بذاته كيفية ملموسة

و فضاء الدارفي نفسه بعدمه جرد جوهر، ومجوع الكيف الملموس والإضافة إلى الصورة أو مجوع الفضاء والإضافة ليس موجوداً على حدة سوى كل واحد ، فبقي أن يكون إضافة محضة - س ر هـ .

حيث انسابها إلى الصورة التي يتحدث بسببها، فمزاج النطفة إذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية ، وإذا نسب إلى الصورة الحيوانية كان استعداداً لها ، وكذلك صحن الدار صفة الدار ، وإذا أضيف في الذهن إلى عدد ما يسهه من الناس كان إمكاناً له وتستسمع في تحقيقه ما هو الحق القراح في فصل القوة والفعل بإذن الله العليم الفعال .

فصل « ١٨ »

في بعض أحكام الممتنع بالذات

واعلم أن العقل كما لا يقدر أن يتقبل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدة نوريته ووجوبه وفعليته وعدم تناهي عظمته وكبريائه ، كذلك لا يقدر على أن يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوصة بطلانه ولا شيئته فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لأنه محيط بكل شيء فلا يحاط للعقل ، فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراده عن صقع الوجود والشيئية ، فلاحظ له من الهوية حتى يشار إليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل إليه الوهم . فالحكم يكون شيء ممتنعاً بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستبعاد . كما أن الدليل على وجود الحق المبدع إنما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللامي ، وكما تحقق أن الواجب بالذات لا يكون واجباً بغيره ، فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بغيره ، مثل ذلك البيان ، وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره ، أو بذاته فقط ، أو بغيره فقط ، فلا يكون أيضاً مر واحداً امتناعاً كذلك . فإذن قد استبان أن الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات ، وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لامحالة من جهة بها يستلزم الممتنع وإن كانت لها جهة أخرى إمكانية ، لكن ليس الاستلزام للممتنع إلا من الجهة الامتناعية ، مثلاً كون الجسم غير هوائي

الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات . هو كون المحصور غير محصور الذي مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه، مع انه عين نفسه فأحدهما حال بالذات والآخر محل بالذات، فلا محالة لا يكون ممكناً باعتبار، غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات، على قياس ما علمت في استلزام الشيء، الواجب بالذات ، فإنه ليس من جهة ماهيته الإمكانية بل من جهة وجوب وجوده الإمكانية وبالجملة فكما أن الاستلزام في الوجود بين الشئين لا بد له من علاقة عليه ومعاولية بين المتلازمين ، وكذلك الاستلزام في العدم و الامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما . وكما أن الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والافتقار^(١)، كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات، بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير ، وهو لامحالة ممكن بالذات كما مر ، وبهذا يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي الانفاقي ، فإن الأول يحكم فيه بصدق السالبي وضعاً ورفعاً، على تقدير صدق المقدم وضعاً ورفعاً لعلاقة ذاتية بينهما ، والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافقة الانفاقية بين المقدم والتالي

فما فشى عند عامة الجدليين في أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلى استحالة الأمر من الأمور بالبيان الخلفي أذا الاستغامي أن يقال إن مفروضات مستحيل فجاز أن يستلزم نقيض ما دعيت استلزامه إياه لكون المجال قد يلزم منه محال آخر ، واضح الفساد فإن المجال لا يستلزم أي محال كان بل محالاً إذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلق سببي ومسببي ، فإذا انصله اللزومية من كاذبتين قد تصدق وقد لا تصدق ، لا نهما إذا تحققت بينهما علاقة لزومية كحمازة الإنسان وناعفته تصدقت لزومية ، وإذا لم تحقق تلك العلاقة بينهما فإما أن يجد العقل بينهما علاقة المنافاة، فكذب الحكم بينهما بالانصال رأساً ؛ أولاً يكون بينهما إلا مجرد الانصال الانفاقي من غير لزوم وتناف ذاتيين لعدم العلاقة بينهما أصلاً ، فصح الحكم بينهما بالانصال على نحو التجويز والاحتمال ؛ لعدم إجراء البرهان اليقيني إلا في اللزوميات ، فإن الضرورة والوجوب مناطا الجزم واليقين ، والجواز والإمكان مناطا الظن والتخمين .

(١) مصاحبة البخت والافتقار هنا بحسب الاتفاق كما لا يخفى - س ر ه

فصل « ١٩ »

في أن الممتنع أو المعدوم كيف يعلم

كل ما كان معلوماً فلا بد أن يكون متميزاً عن غيره ، وكل متميز عن غيره فهو موجود ، فإذا كان كل معلوم موجوداً ؛ وينعكس انعكاس النقيض إن ما لا يكون موجوداً لا يكون معلوماً ، لكننا قد نعرف أموراً كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود ، ومع ذلك فهي معلومة ، مثل أنا نعلم عدم شريك الباري ، وعدم اجتماع النقيضين ، فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهراً ؟

فقول المعدوم لا يخلو إما أن يكون بسيطاً ، وإما أن يكون مركباً ؛ فإن كان بسيطاً مثل عدم ضلالتة تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك ، فذلك إنما يعقل لأجل تشبيهه بأمر موجود^(١) . مثل أن يقال ليس له تعالى شيء نسبته إليه نسبة السواد إلى البياض ، ولأنه ما نسبته إليه نسبة المندرج مع آخرته ؛ نوع أو جنس ، فلو لا معرفة المضادة أزال الممانلة أو المجانسة بين أمور وجودية لاستحال الحكم بأن ليس لله تعالى ضد أو معادل أو مجانس أو ما يجري مجريها من المحالات عليه . وإن كان مركباً مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادين ، فالعلم به إنما يتم بالعلم بأجزائه الوجودية ، مثل أن يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز^(٢) ، ثم يقال الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض . فالحاصل إن عدم

(١) فيه أن تشبيه شيء يستدعي ظهوره وتميزه عند المشبه وفي الصنورة المفروضة لا يتصور ذلك فافهم - ن ر ه .

(٢) فإن كان الأمر على ما قلته فتردت واظهرت وصورت فالمستات والمعدومات المطلقة المركبة كلها يعلم ويخبر عنه . فما معنى قولكم أن المعدوم المطلق والمتنحى بالذات الذي هو أيضاً معدوم وباطل رأساً ، لا يعلم ولا يخبر عنه وبتنحى أن يعلم ويخبر عنه فلا يبقى لقولكم هذا معنى أصلاً . والقصود الأصلية هي هنا كما لا يخفى أنها هـ و أن الذي لا تميزه ولا علم به ولا خبر عنه أصلاً كيف يتصور ويعلم عليه بما ذكرناه فافهم جداً - ن ر ه .

البسائط إنما يعرف بالمقايسة إلى الأمور الوجودية ، وعدم المركبات إنما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قبل في هذا المقام .

وأنا أقول: إنَّ للعقل أن يتصور لكل شيء حتى المستحيلات ، كالمععدم المطلق والمجهول المطلق ، واجتماع التقيضين ، وشريك الباري ، وغير ذلك ، مفهوماً وعنواناً ، فيحكم عليها حكماً مناسباً لها ، ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الهليات الغير البتية . فموضوعات تلك القضايا من حيث أنها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء ، وممكن عام ، بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجريها ، تصير منشأ لصحة الحكم عليها ؛ ومن حيث أنها عنوان لأمر باطل تصير منشأ لامتناع الحكم عليها ، وعند اعتبار الحيتين يحكم عليهما بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليهما أو بعدم ثبوتها أو شبه ذلك و بهذا تندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يتخير عنه (٢-١) والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولي ، (٣) وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشايع العرضي ، فإنَّ مفهوم شريك الباري ، والمجهول المطلق

(١) فما صار معلوماً ومحكوماً عليه حينئذ ليس من المععدم المطلق مثلاً وإنما حكمنا على هذا العنوان أى مفهوم المععدم المطلق الصادق على نفسه بالفعل الأولي الموجود في الواقع والمعلوم لنا بالحقيقة بأنه أو صار بحيث يثير الى امر خارج عنه و يصير صورة مثيرة الى ذى صورة ذات يصدق هو عليها و يبره عنها ، يتمتع الحكم عليه بحيث يرى اليه ؛ لا انه في الوقت هكذا و بالفعل بهذه الصفة ، فانه في الوقت معنى و مفهوم فقط ليس بحيث يثير الى امر خارج عنه مصداق له بالفعل ، بحيث يحكم عليه بنحو يرى اليه في الوقت و الا لم يكن عنواناً لامر باطل بالذات رأساً . فليفتطن فانه غامض جداً مع ان البيان الذى القيت اليك بلغ حداً لم يتصور ابلغ منه فامسن التأمل فيه - ن ر ه .

(٢) و الحاصل ان معنى قولهم ان المععدم المطلق يتمتع الحكم عليه ؛ ان هذا المفهوم يتمتع ان يحكم عليه بحيث يرى منه الحكم الى امر خارج عنه كالحكم على الصورة الكلية بحيث يرى منها الى ذى الصورة الذى هو تحتها و هى تصدق عليه لان هذا المفهوم لا صورة له فى الخارج و الا لم يكن معدوماً مطلقاً فانهم ينهون .

(٣) انعدام لفظ بعض باعتبار قوله و عدم صدقه على نفسه لانه ليس كلياً فان مفهوم الشيء يصدق على نفسه بالفعل الشايع . وكذا مفهوم الكلى و مفهوم الماهية و أشياء آخر من هذا القبيل و اما فى الاول فكلى - س ر ه .

يصدق على نفس بأحد الحملين ، ومقابله يصدق عليه بالحمل الآخر ، وهذا مناط صحة الحكم عليه بأنه ممتنع الوجود .

فصل « ٢٠ »

في أن الممتنع كيف يصح أن يستلزم ممتنعاً آخر (١)

واعلم أن من عادة عامة الجدليين أن يقولوا هذا المفروض لما كان محالاً جاز أن يستلزم محالاً آخر أى محال كان . وهذا ليس بصحيح كلية إذ لا فرق بين المحال والممكن في أن الاستلزام بين شيئين لا يثبت إلا بعلاقة ذاتية ، فإن معنى اللازمة هو كون الشئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظراً إلى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما ، وهما ما يستدعي العلاقة العلية الإيجابية إما بين نفس العلة ومعلولها ، وإما بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيجيء في مبحث التلازم بين الهولوي وللصورد . ألم تسمع قول الميزانيين إن الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها يصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ، ولهذا يمتاز عن الشرطية الانفاقية . وكما أن الاستلزام لا يتحقق إلا بتحقيق العلاقة الطبيعية بالفعل ، فجواز الاستلزام لا يكون إلا بجواز تحقق العلاقة ، وكل ما صح عند العقل أن يكون بين المجالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم ، جاز أن يحكم بالاستلزام بينهما ، وإلا بدلى بته . فإذن المحال قد يستلزم محالاً آخر إذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالضرورة ، كالاستلزام تحدث مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق أحدهما ، كالاستلزام جمالية زيد مثلاً ناهية ، أو بالاكتمال ، كما أن الدور يستلزم (٢) التسلسل ، وقد لا يستلزم

(١) هذا تفصيل الاجمال السابق ولوحده هناك لكن اولى - س ر ه .

(٢) بيان استلزامه اياه أن تقول اذا توقف الف على ب وب على الف . كان الف ملاموفاً على نفسه " وهذا وإن كان محالاً لكنه ثابت على تقدير الدور ، ولا شك أن الوقوف عليه غير الوقوف بنفس الف غير الف فهناك شيءان الف ونفسه وقد توقف الاول على الثاني . ولنا مقصود مقصوده وهي أن نفس الف ليست الا الف وحده فتدبر توقف نفس الف على ب وب على نفس الف فيستوقف نفس الف على نفسها أى على نفس نفس الف فيستفيران لأمرو .

إذا لم يكن بينهما علاقة عقلية . بل ربما ينافيه إذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة إما بالقطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة إلى تحقق أحدهما فقط أرحم أمة الإنسان بالنسبة إلى صاعته ، وإما بالإكساب كما في حصادية الإنسان بالنسبة إلى إدراكه للكليات على تقدير الحماوية ، فإذا قلنا المحال جاز أن يستلزم المحال قضية موجبة مهمة . وقلنا الواقع لا يستلزم المحال سالبة كلية . فالمتصلة للزومية من كاذبتين إنما تصدق إذا كان بينهما علاقة للزوم ، فإذا لم يكن بينهما علاقة للزوم فما أن يكذب الحكم بالاتصال رأساً إذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاة ، وإما أن يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي إذا لم يكن هناك علاقة أصلاً لأعلاقة للزوم ولا علاقة المنافاة ، وذلك أيضاً إنما يصح على سبيل الاحتمال التجويزي لا الحكم البتي من العقل ، إذا الاتفاق إنما يكون بين الموجودات^(١) وأما الكاذبات الاتفاقية إلى المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز ، فلعل التحقق التقديرى يتق لبعضها دون بعض ، فإذا لا يصدق الحكم البتي بأن الكاذبين المتفقين كذباً يتفقان صدقاً أصلاً .

وهو الناس من يكتفى في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاة بينهما وإن لم يجد العقل علاقة للزوم .

ثم نقول ان نفس الف ليست الا لف فلزم ان يتوقف على ب وب على نفس نفس الف وهكذا تسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور . هكذا فر رة السيد الشريف في حاشية المضامع والتفصيل يطلب من هناك .
أقول يمكن بيانه بوجه أسد وأخبروه أنه على تقدير الدور توقف الف على ب وب على الف ثم توقف الف على ب وب على الف ثانياً أو ثالثاً أو رابعاً وهلم جرأ ، وإنما لم يقف في المرة الأولى لان هذه التوقفات في قوة شرطيات بلا وضع . فممكن أنك قلت ان وجد ب وجد الف وان وجد الف وجد ب ثم ان وجد ب وجد الف وهكذا ولا يباغ في شيء من البراءة الي أن يقال لكنه وجد ب فوجد الف ولكنه وجد الف فوجد ب حتى يلزم وضع التالي ويقف السلسلة - س ر ه .

(١) كقولنا كلما كان الانسان نادقاً كان الجمار نادقاً حيث انهما موجودان ، فيعلم اتصالهما الاتفاقي بخلاف الكاذبات الاتفاقية أى المحالات التي كلامنا فيها كقولنا كلما كان الانسان نادقاً كان الفرس نادقاً أو كلما كان احتداع الشايب نادقاً كان الخلا معالاً أو المعدومات الممكنة كقولنا كلما كان زيد معدوماً كان العتاء معدوماً - سره .

ومنهم من يعتبر علاقة للزوم .

ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن أنها قد تتحقق مع المنافاة ، فإذا تحققت ، حكم بجواز الاستلزام والمنافاة وهما متصادمان بته . وربما يتشبهت بأن اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما ، لأن تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الآخر .

ولا يخفى فيه الزور ، فإن تحقق أحد النقيضين في نفس الأمر مستلزم لارتفاع الآخر ، لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه مع الآخر . فنحن نقفه على ذلك التقدير مستلزم لتحقيق الآخر لا ارتفاعه ، فمن أين يلزم من تحققهما ارتفاعهما .

ومن هناك ينحل ما ربما يتشكك أحد فيقول إن اللزوميات تفسير لا تنتج متصلة لأن الملازمة في الكبرى يحتمل أن لا يبقى على تقدير ثبوت الأصغر ، مثلاً إذا قلنا كلما كان هذا اللون سواداً وبياضاً كان سواداً وكلما كان سواداً لم يكن بياضاً بطلت الملازمة في الكبرى إذا ثبت الأصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سواداً وبياضاً لم يكن بياضاً . والحل أن الوسط إن وقع في الكبرى على الجهة التي بها يستلزم الأكبر لم يمت النتيجة بته وإلا فلم يكن الوسط مشتركاً ، ففي هذا المثال ، السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الأصغر بالمعنى المجامع له ، فلذلك لم يمت الملازمة مع الأصغر . فالخلل إنما وقع بسبب عدم تكرار الوسط لا بسبب العارض التابع . فاذن الحد الأوسط في مثل هذا القياس إن أخذ على وجه يجوز أن يحمل أو يصدق عليه التقيضان والضدان في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لامحالة ، وبطل لزوم النتيجة . وإن أخذ في إحدى المقدمتين على وجه وفي الأخرى على وجه آخر لم يتركز الوسط . ومن هذا القيل ما ورد الشيخ في الشفاء شكاً على الشكل الأول من اللزوميتين وهو أنه يصدق كلما كان الإثنين فرداً كان عددان ، وكلما كان عدداً كان زوجاً مع كذب قولنا كلما كان الإثنين فرداً كان زوجاً ، ودفع بأن الكبرى إن أخذت اتفاقاً لم ينتج القياس لأن شرط انتاج الإيجاب أن يكون الأوسط مقدماً في اللزومية ، وإن أخذت لزومية كانت ممنوعة الصدق وإنما تصدق لولزم زوجية الإثنين عدديته

على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك، إذ ^(١) من الأوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فرداً والزوجية ليست ملازمةً على هذا الوضع. وربما يقال فيه ضعف فإنا نتخذ أن الكبرى ازوجية وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للإثنينية، فتكون منافية لذات الاثنين. فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق ازوجية وحق الدفع والحل ما في الشفا، أن الصفري كاذبة بحسب نفس الأمر لا بحسب الإلزام لأن بحسب الإلزام كما تصدق الصفري تصدق النتيجة أيضاً لأن من يرى أن الاثنين فرد فلا بد أن يلتزم أنه زوج أيضاً وإلا لم يكن يلتزم أن الاثنين فرد بل غير الاثنين. ولك أن تقول إن الدفين متشاركاً المسلك في الإصابة، ولا ضف في الأول فإنه إن أريد أن بين عددية الاثنين وفرديته منافية في نفس الأمر فهو حق ولا ضير، وإذا أوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب أن لا يكون شيء منها منافياً له في نفس الأمر. وإن أريد أن المنسافة تكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق، فإن الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع متساو تسليم ما، فإن زوجية الاثنين ليست بلازمة لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم.

فصل « ٢١ »

في كون وجود الممكن زائداً على ماهيته عتلا

زيادة وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المبائنة بينهما بحسب الحقيقة كيف حقيقة كل شيء نحو وجود الخاص به. ولا كونه ^(٢) عرضاً قائماً بها قيام الأعراس

(١) إذ تقرر في موضعه أن الكلي في الشرطية باعتبار الأوضاع فكأنه قبل بأي وضع كان الاثنان عدداً كان كذا، ومن تلك الأوضاع عدديته مع فرض فرديته كما في الصفري فإن ملازمتها كانت صادقة - س ر ه .

(٢) نفى أولاً كونه زائداً منفصلاً وثانياً كونه زائداً متصلاً - س ر ه .

لموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود الإمكانى لقصوره وفقره مشتقاً على معنى آخر غير حقيقة الوجود ، متزعزعة محمولاً عليه متبعاً عن إمكانه ونقصه ، كالمشبهات التي تيرا أى من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من تصورات النور . والمشهور في كتب الفوم من الدلائل على زيادة الوجود على الماهيات وجود لا يفيد شيء منها إلا التفاتين الوجود والماهية بحسب المفهوم والمعنى دون الذات والحقيقة .

فإنها إعادة الحمل : فإن حمل الوجود على الماهية مفيد ، وحمل الماهية وذاتياتها عليها غير مفيد .

ومنها الحاجة إلى الاستدلال : فإن التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفترق إلى كسب ونظر كوجود العقل مثلاً ، بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها لا ينبتا الثبوت لها .

ومنها صحة الساب : إذ يصح سلب الوجود عن الماهية ، مثل العنة ما ليس بموجود ، وليس يصح ساب الماهية وذاتياتها عن نفسها .

ومنها اتحاد المفهوم : فإن الوجود معنى واحد والإنسان والفرس والشجر مختلفة .

ومنها الانفكاك في العقل : فإنا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها ، لا الخارجي ولا الذهني .

لا يقال التصور ليس إلا الكون الذهني .

لأننا لا نسلم أن التصور هو الكون في الذهن ،^(١) وإن سلم ، فبالدليل ، وإن سلم ، فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره . وعبرة الأكثرين إننا قد نتصور الماهية ونشك في وجودها العيني والذهني ، فبرد عايتها الاعتراض بأنه لا يفيد المطلوب لأن حاصله إننا ندرك الماهية تصوراً ولا ندرك الوجود تصديقاً ، وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم المفارقة بين الماهية والوجود لعدم اتحاد الحد الأوسط في القياس .

فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا يدل إلا على أن المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية، مع أن المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة^(١) ألا ترى إن صفات المبدء الأعلى عند أهل الحق متغايرة بحسب المفهوم، واحدة بحسب الذات والحقيقة، لأن حيشة الذات بعينها حيشة جميع صفاته الكمالية كما سيجيء إنشاء الله تعالى.

فصل « ٢٢ »

في اثبات أن وجود الممكن عين ماهيته خارجاً
ومتحد بها نحواً من الاتحاد

لأنه حيث يتنا إن الوجود بالمعنى الحقيقي - لا الانتزاعي المصدري العام - من الأمور العينية،^(٢) فلولا يكن الوجود الإمكانى متحداً بالماهية الممكنة اتحاد الأمر العيني مع المفهوم الاعتباري، لكان إما نفس الماهية بحسب المفهوم أجزء منها كذلك، وقد تبين بطلانه اتفاقاً وعقلاً، لا إمكان تصورهما مع الغفلة عن وجودها. ولغير ذلك من الوجوه المذكورة. أوزانداً عليها قائماً بها في الأعيان قيام الصفة بالموصوف، رقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء لا بما يقوم به وثبوته في نفسه، فيلزم تقدم الشيء على نفسه أو تكرراً نحاء وجود شيء واحد من حيشة واحدة وكلاهما ممتنعان، لأن لا يكون له في نفسه لا يكون محالاً للشيء آخر، فكون الماهية

(١) ليس كذلك بل المطلوب عندهم أيضاً ليس إلا التغاير بحسب المفهوم فقط كما مر. وكفناك شاهداً على هذا قول التحقق الطوسي ر. في التجريد: فزيادته في الصور. اللهم الا الذي بعض المشائين القائل بأن الوجود أمر يضم إلى الماهية في الدين ولدى المعتزلة - س ر.

(٢) أي لولا يكن متحداً بهما مع مفاهيمهما معاً، فهو من باب رفع المركب. فلا يرد أن المراد بالعينية بحسب المفهوم في التالي أن كان مع العينية بحسب التحقق لكان التالي مناهياً للمقدم، بل لا يمكن التعمد في التحقق مع اتحاد المفهوم، فإن الماهية الواحدة لها وجود واحد، وإن كان وحده لم يكن الشرطية لزومية لأنهما لو كانا متعددين في الدين أيضاً لكانا اما متعددين مفهوماً أو كان أحدهما جزء الآخر أوزانداً عليه - س ر.

إما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ، ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض ، وإما بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر إلى التسلسل في المترتبات من الوجود المجتمعة ، وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا ينتهى بين حاصر ينـ الوجود والماهية - يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية في العين ، لأن^(١) قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض وإلا لم يكن الجميع جميعاً .
طريق آخر لوقام الوجود بالماهية فالماهية المعروضة إما معدومة فيتناقض ، أو موجودة فيدور أو يتسلسل .

والجواب بأن قيامه بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدمة يلزم التناقض ، ولا بالماهية الموجودة يلزم الدور أو التسلسل . كما أن قيام اليباض ليس بالجسم الأبيض ولا بالجسم اللأبيض ليأزم إما التناقض ، وإما الدور أو التسلسل ، بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لأن الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج إلا باعتبار وجودها لاسبقاً عليه ، فلا يجوز أن يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما يرضى من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو أي مع قطع النظر عن ألباض واللأبيض فإنه موجود في الخارج بهذه الهيئة وجوداً سابقاً على وجود اليباض ومقابله . وأيضاً ثبوت اليباض للجسم ليس فرع ييباض الجسم بل فرع وجود الجسم ، وكذا ثبوت كل صفة ييباضاً أو غيراً لكل موصوف جسماً أو غيراً . يتفرع على ثبوت الموصوف في نفسه ، لاحصول تلك الصفة ، فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا التسلسل ، بخلاف الوجود فإنه لو كان صفة للماهية لكان وجود الماهية متوقفاً على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه . فقياس

(١) هكذا في شرح المعتمد ، وفيه نظر لأن جميع الوجودات لاحكم لها ورا.

حكم كل واحد ، أولاً وجود لها على حدة كما يأتي في مبحث التسلسل ، فهبنا قيامات وعروضات ، ولا قيام وعروض سواها . ففروض كل واحد مسبوق بوجود آخر عارض ، وهكذا إلى غير النهاية فلا ينتهي إلى وجود هو نفس الماهية - س ر ه .

الوجود لو كان صفة زائدة لشيء ، على سائر الصفات . فالحق كما سبق أن زيادة الوجود على الماهية في التصور لا في العين ، بأن يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ، و يعتبر الوجود متصلاً ولا يحظ معنى له اختصاص ناعت للماهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدماً زمانياً أو ذاتياً فيلزم المحالات بل غاية الأمر أنه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ، و نلتزم ذلك ، لجواز أن يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي أو ذهني معها . وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها و إن كانت نحواً من الوجود الذهني لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود ، إذ لا يلاحظ ذلك الوجود وإن كان هو نفس تلك الملاحظة؛ فإن عدم اعتبار الشيء غير اعتبار دعمه فللعقل أن يصف الماهية بالوجود المطابق في هذه الملاحظة لا بحسبها . ثم إن اعتبار العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار . ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق^(١) قائلاً إن ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية .

وما يقال: إننا نتصور الماهية مع الذهول عن وجودها؛ إنما هو وهم وفهم
بالنسبة إلى الوجود الخارجي، إذ لو نذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء أصلاً . ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم أيضاً أنها يكون غير الوجود مطبقاً لجواز أن يكون الماهية وجوداً خاصاً يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن، كما يعرض لها في الخارج، وهو كونها في الخارج، فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها . والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود لعرض العام اللازم للوجودات الخاصة . ومن هنا قيل إن الوجود هو الكون والحصول . فالحق كما ذهبنا إليه وفاقاً للمحققين من أهل اللهو

(١) فسامر أن قيام الوجود بالماهية فسر وجودها منوع عند هذا القائل، فإن الماهية يجوز أن تكون متقدمة على الوجود بالتجوهر، كقدمها على الوحدة والشخص والامكان ونحوها مما هي عوارض شبيهة نفس الماهية - سره .

أن^(١) الماهيات كلها وجودات خاصة ، وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات ولوازمها ، تامة في الذهن وأخرى في الخارج . وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق الأول والبعد عنه ، وقلة الوسائط وكثرتها ، وصفاء الاستعداد وكدره ؛ فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود ، وللبعض دون ذلك . وصور تلك الماهيات في أذهاننا هي ظلال (٢) تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الإبداع الأولي الحاصلة فينا بطريق الانعكاس (٣) من المبادئ العالية أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ، ولذلك

(١) أي الماهيات التي تباير الوجود عند تحليل العقل وتعمله وجودات معروضة عرضاً عقلياً لوجودات أخرى لكنها وجودات بالشئ لا بالعدل الأولي أو الراد أنها وجودات تحققاً وهوية لأمفهوم كما ينادي به قوله : وبقدر ظهور نور الوجود الخ وبالجملة تأكيد لاتحادها الخارجي واللام قول الاشعري - س ر ه .

(٢) أي الماهيات حكايات الوجودات التي هي مجسولة أولاً وبالذات الحاصلة تلك الماهيات فينا إما كذا وإما كذا أو الاظهر - بقرينة قوله بطريق الانعكاس من المبادئ العالية ولفظ الإبداع - أن يراد بالعود الصور الكلية فانها هي التي تفيض عنها على سبيل الانعكاس على العاقل أو بظهور نور وجود تلك الكليات العقلية وتشاهدها العاقل أو تتحد بها فيكون قوله بطريق الانعكاس الخ ناظراً الى قوله بحسب القرب والبعد وقوله أو بظهور نور الوجود فينا الخ ناظر الى قوله وصفاء الاستعداد وكدره . وبالجملة بظهور نور وجود الشمس لاحد مفهوم الكوكب المضيء النهائي ولاهله حده الحقيقي من علل قوامه وتس عليها - س ر ه .

(٣) لا بطريق الانتزاع الذي يتوهمه العامة ولهذا قيل بالفارسية شراً روه مجردشو مجرد اربمين - زيدت هر چیز از شرط است این ولكم في رسول الله اسوة حسنة - فبهديهم اتتده - ومن ههنا قال قدس سره : ولذلك صلب العلم الخ ولقد قالوا عليهم السلام ان امرنا جميع مستصحب لا يعتله الابن مرسل أو ملك مقرب الحديث وهذا هو المعبر عنه بالشفاعة في البداية والنهاية . وتوير القلب وتلطيف السر بطريق التأسي لهم صلوات الله عليهم يوصل الى التمسك به ، يصل السالك الى المقام المحمود ، وهو ادراك حقائق الاشياء بنحو الشهود . وهذا التوير والتلطيف مادام كون السالك يستعديها ، يسيران بالطريقة . والوصول بها الى المقام وهو درك حقائق الاشياء كداهي ، هي الحقيقة ؛ على تفاوت درجاتها وهذا الرمز الذي أوصأ اليه قدس سره وأوضحناه بقدر المجال من الاسرار الفائضة والغواص القسمة فل من يصل اليه كما هو حقه ولا يتوهم انه يتأني ما أتيت سابقاً من زيادة الوجود على ذات الممكنات التي هي الالهيات فانهم جداً - س ر ه .

صحب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلا لمن تنور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها، ومع ذلك بقدر إنشئه محتجب عن ذلك. فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز والتقصير، وعلمهم برجوع الكل إليه وهو العليم الخبير.

تفصيل مقال لتوضيح حال
اختلاف كلمة أرباب الأنظار وأصحاب الأفكار
في أن موجودية الأشياء بماذا.

فذهب بعض الأعلام من الكرام إلى أن موجودية كل شيء هو كونه متحدًا مع مفهوم الموجود^(١)، وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية به (هست).

وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن وجود كل شيء عين ذاته بمعنى أن المفهوم من وجود الإنسان هو الحيوان الناطق، ولفظ الوجود في العربية ومرادفاته في سائر اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنحصر.

وجمهور المتكلمين على أن الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن جميعاً، قيام الأعراض.

- والاشهور من مذهب الحكماء المشائين أنه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته.

وتوجيه مذهبهم كما سبق أن وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنياً بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ذهنياً، ونفس ذاته حقيقة وعيناً بمعنى عدم تمايزهما بالهوية. ووجود الواجب عين ذاته يعني إن حقيقة وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود، بلا اعتبار انتسابه إلى فاعل يوجده أو مفعول يقوم به ولو في العقل، وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات

(١) أي مفهوم الوجود من حيث التحقق. ولكن تحققه عنده نفس الماهية بعد جعل الجاعل نفسها. وذلك الاتحاد إنما هو لكون الوجود لا فرد له عنده لا خارجاً ولا ذهنياً حتى يكون مناط وجودية الماهية ومصحح حمل مفهوم موجود عليها قيام ذلك الفرد وعروضه وهذا كما أن مناط الوجودية عند المصنف قد أضاف الاتحاد ولكن اتحاد مفهوم الإنسان مثلاً مع حقيقة الوجود الخاص - سره.

بالحقيقة، وإن كان مشاركاً لها في كونه معروضاً للوجود المطلق^(١)، ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا، بمعنى أنه لا يقوم بالماهية كما في وجود الممكنات. وقالوا: لو كان الواجب ذاماهية فإما أن يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه ولو عقلاً أن يكون أحدهما فازم احتياجه ضرورة لاحتياج الماهية في حتمها إلى الوجود، واحتياج الوجود لعرضه إلى الماهية ولو عقلاً.

وحين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص أيضاً يحتاج إلى الوجود، نعتلج ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام.

أجابوا: بأنه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية، غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأسباب. ووقع الوجود المطلق عليها وقوع لازم وجود خارجي غير مقوم؛ كما أن كون الشيء أخص من مطلق الماهية لا يوجب احتياجه إليها. وكيف والمطلق اعتباري محض، والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكررة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة إلى الماهيات لتكون متماثلة الحقيقة؛ ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها، إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في أقسام الشيء، توهم أن تكثر الوجودات إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها، وليس كذلك.

ومنهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن.

وزعمت جماعة من الآخرين إن لوجود أمر عي نظمي انتزاعي من المعقولات الثانية، وهوايس عيناً لشيء من الموجودات حقيقية، نعم مصداق حمله على الواجب، ذاته بذاته؛ وعلى غيره، ذاته من حيث هو مجموع الغير. فالسهمول في الجميع زائد بحسب الذهن. ومبدئ انتزاع السهمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته. وإلى هذا المذهب مال صاحب الإشراف كما يظهر من كلامه وكتبه. وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب أنه لو وجد الوجود

(١) إشارة إلى تزييف ظاهر هذا المذهب بأنه إذا كانت الوجودات حقائق متخالفة فكيف ينتزع من الحقائق المتخالفة بنا هي متخالفة مفهوم واحد. ولو جاز ذلك لم يتم برهان توحيد الواجب تعالى كما سلف - سره.

فأما بوجود ذاته في سلسل؛ أذ بوجوده بنفسه ، فلا يكون إطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الأشياء بمعنى واحد ، لأن معناه في الوجود أنه الوجود ، وفي غيره أنه ذو الوجود . وأنه على تقدير تحقق الوجود إما أن يكون جوهرأ فلا يقع صفة لأشياء أو عرضأ فيقوم المحل ذاته ، والتقوم بدون الوجود محال . وأنه لو وجد الوجود للماهية فله نسبة إليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة إلى النسبة ويتسلسل . وأنه لو وجد فأما قبل الماهية فيكون مستقلا دونها لصفة لها أربعدها فهي قبل الوجود موجودة أزمتها فهي موجودة معه لابه .

وقالت طائفة : إن موجودة الواجب بكون ذاته تعالى وجودأ خاتمة حقيقة ، وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات ، فلو وجد عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات بواسطة تكثر وجوداتها ، فإذا نسب الوجود الحقيقي إلى الإنسان مثلا حصل موجود ، وإذا نسب إلى الفرس فموجود آخر ، وهكذا : فمعنى قولنا الواجب موجود أ ، وجود ، ومعنى قولنا الإنسان أ الفرس موجود أ له نسبة إلى الواجب حتى إن قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا أله زيد ذاته عمرو . ففهوم الموجود أعم من الوجود القائم بذاته ، ومن الأمور المنتسبة إليه نحواً من الاشتاب . لأن صدق المشتق لا ينافي في قيام مبدء الاشتقاق بذاته الذي مرجعه عدم قيامه بالغير ، ولا كون ما صدق عليه أمراً منتسبأ إلى المبدء لا معرضأله بوجه من الوجوه ، كما في الحداد المأخوذ من الحديد والناظر المأخوذ من النمر . على أن أمر إطلاق أهل اللغة لأرباب المنان لأعبرة به في تصحيح الحقائق . وقالوا : كون المشتق ^(١) من المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبدئيات الأولية لا يصادم كون المبدء حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه ؛ وثانوية المعقول ^(٢) ، وتأصله قد يختلف بالقياس إلى الأمور . ونسوا هذا

(١) كون المشتق من المعقولات الثانوية يصادم كون المبدء حقيقة متأصلة ، إذ المفعول من الثانوية في العقل هو أن لا يكون للشيء مصداق بالذات ، وأني بصورة ذلك جنة لأن يصطاح من الثانوية غير اصطاحوا عليه وهو كما ترى - ن ر ه .
(٢) لا يغني ما فيه فان المعقولات التي تنقسم إلى الادلية والثانوية هي المعاني الكلية لا الموجودات والعلاقات العينية فافهم جداً - ن ر ه .

المنصب إلى أذواق المتألمين من الحكماء، وقدم القدر فيه من قبائنا .

وما يفهم من أواخر كتاب التلويح للشيخ الإلهي صاحب الأنوار هو أن وجود المجرد سواء كان واجباً أو ممكناً، عقلاً أو نفساً، عين ذاته . فالمجردات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له أو لا على كون ماهية^(١) النفس الإنسانية هي الوجود . ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها ، واقتصر في بيان ذلك على قوله وإذا كان ذاتي على هذه البساطة فالمقول أولى ؛ ومراده أن القول على النفوس على ما سيجي . وهي أقرب في مرتبة المعلولية إلى الواجب لذاته ، والملة لابد وأن تكون أشرف من المعلول وأقوى تحسلاً وقواماً ، فما هو أقرب إلى الواجب فلا بد أن يكون أفضل من الأبعد منه وأكمل ، وإذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة الذات من جنس وفصل ، إذ كل صاماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه ، فما فوقها من القول وما هو فوق الجميع ووراء الكل أولى بذلك . إذ كل كمال وشرف يمكن بالامكان العسامي للموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسماً ولا تركيباً ولا نقصاً بوجه من الوجود . فإذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في الملة ، إذ المعلول شرح وفيض من الملة .

وحيث توجه عليه الإشكال في كون النفس وجوداً قاسماً بذاته من وجهين :
أحد هما إن الوجود الواجبي إنما كان واجباً لكونه غير مقارن لماهية ، إذ لو كان مقارناً للماهية لكان ممكناً ، وإذا كان كذلك فكل وجود لا يقارن ماهية فهو

(١) إنما كانت النفس وجوداً بلا ماهية لأن كل حين وكل مفهوم يتصور منها ككونها كمالاً أولاً لجسم الخ ، وكونها مدبرة للبين ، وكونها جوهرًا مقارناً في ذاته دون فله ، فهي غير ؛ لأن كل ما تتعززه في ذهنك من هذه المعاني فهو لا يستحق إطلاق لفظ أنا عليه ، ولا التعبير بذاتي وذاتك عنه . وكون النفس غير ماهية الجوهر إنما هو لكونها فوق الجوهر لأنها وجود لا لكونها دون الجهرية ، وأيضاً لملك سمعت منا أن النفس لا جد لها بقف عنده في الترتيبات بلدة لتجاوز عنه والكسر له «خلق الإنسان شيئاً» «أنه كان ظلوماً جهولاً» والوجود الذي لا حد له لماهية له ، وكل مفهوم حاك عن وجود غير محدود ليس ماهية ك مفهوم العلم والارادة والقدرة وغيرها في الواجب تعالى ؛ إنما الماهية ، المفهوم الحاكي عن الوجود المحدود . وقس عليه الكلام في القول

واجب ، فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة بأنفسها هي عين الوجود لكنت واجبة وهو محال

و ثانيهما إن الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجباً بالذات ^(١)

و أجاب عن الأول بأن النفس وإن شاركت الواجب لذاته في كونه وجوداً محضاً ، لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص ، وهو تفاوت عظيم جداً فإن الوجود الواجب لا يتصور ما هو أعلى منه في التمام والكمال لأنه غير متناهي الشدة في قوة الوجود ، ووجود النفس ناتج إذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة ، ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلوم ، كما أن نود الشمس أشد من النور الشعاعي الذي هو معلوله ، وهذا تمثيل لمطابق كون المعلوم أنقص من العلة وإلا فالتفاوت بين كمال الباري و كمال النفس لا يقاس إلى هذا . وقد حقت روح الله دمه في سالف القول أن تفاوت الكمال والنقص لا يقتضي مميزات فصلية ليلزم من ذلك تركب الواجب لذاته . وإمكان النفوس هو نقص وجودها ، وكذا إمكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة تفاوتاً لا تكاد تنحصر . وأما الوجود الواجب فوجوبه هو كمال وجوده الذي لأنم منه بل ولا يجوز أن يساويه وجود آخر لاستحالة وجود واجبين . فان قيل : الأشياء القائمة بأنفسها لا يجوز أن يكون بعضها أشد من بعض إذ لا أند ولا أعطف فيما يقوم بنفسه .

قلنا : إن دعاؤكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة إلا عدم إطلاق أعل اللسان ، ^(٢) وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق .

و أجاب عن الثاني بطريقتين : المنع والمعارضة .

- (١) أي من حيث هو وجود محض لا يقرن بغيره ، وقوله لو اقتضى الوجوب ، أي القيام بذاته ، كما في حق وجود النفس حسب ما ذهب إليه الشيخ الإلهي فلا تغفل عن رد .
(٢) يعني أن دعاؤكم أن الشدة والضعف من خواص الكيف مجرد دعوى بلا دليل ، والحق أن الشدة والضعف من أحوال الوجود بالذات ، وغ . من ذات الماهيات كالكيف وغيره . أما بوصف بهما بالعرض . وحقيقة الوجود حقيقة عينية متفاوتة بحسب المراتب بالكمال والنقص والفنى والحاجة وهكذا - ن د .

أما الأول فهو أنا لانسلم أنه كان واجباً لذاته بمجرد عدم مقارنته لماهية، بل وجوبه لأنه وجود لأنتم منه؛ ومن لوازم كونه لأنتم منه أن لا يكون مقدراً لماهية، فلولو التفاتت فيما يقوم بنفسه بالانعامية والنقص لكان هذا السؤال متوجهاً لكنه اندفع بالتام والناقص وإنما يقع هذا موقعه في المتواطىء لا التشكيك.

وأما الثاني فبأن نقول لمن اعترف وهو جمهور المشايخ بتجرد الوجود عن الماهية في الواجب تعالى ومقارنته لها في الممكن: إن مفهوم الوجود من حيث هو وجود إن اقتضى اتجرد عن الماهية فيجب أن يكون كل وجود مجرداً، وهو بخلاف ما زعمتم في الممكنات، وإن اقتضى الاتجرد عنها فالوجود الواجب يجب أن لا يتجرد عنها، وهو بخلاف ما اعترفتم به. وإن لم يقتض شيئاً منهما وجب أن يكون تجرد وجود الواجب لعلته؛ فيفتقر إلي غيره، فلا يكون واجباً هذا خلف. فإن لم يلزم هذا الإبرادهاها لم يلزم إبرادكم هناك، وإن كان مدفوعاً هناك بأن المفهوم المشترك ليس مقولاً بالتواطؤ بل بالتشكيك فقد دفع هنا أيضاً.

ابحث وتحصيل افرق بين الموضعين واضح فإن الوجود المشترك عندهم ليس

طبيعة نوعية ولا جنساً، لأن الماهية وكذا جزئها لا يمكن أن يقع عندهم على أنبياء مختلفة بالتشكيك بل إنما يكون الواقع بالتشكيك عرضاً خارجياً لازماً يخالف ملزوماتها بالحقيقة والماهية. وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية^(١). فلم أن يدفعوا السؤال عن أنفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك، وهو أن الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس ماهية ولا جزءاً لشيء منها؛ واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة، كما أن النوم معنى واحد

(١) إنما كانت واحدة لأن الواقع بالتشكيك حيث يجوز أن يكون ذاتياً كان وحدته في العقل يستلزم وحدته في الخارج، إذ الماهية العقلية ليست إلا الحقيقة الخارجية، والحقيقة الخارجية ليست إلا الماهية العقلية، ولا تفاوت إلا بالعارضة والذهنية. وأما عندهم فوحدتها في العقل لا يستلزم وحدتها في الخارج، لأنها ليست ماهية لتلك العقائقي إذ ماهية الشيء وجزؤها لا يقع عليه بالتشكيك عندهم، وإنما كانت نوعاً لانه إذا جاز كون القول بالتشكيك ذاتاً للشيء وذات الشيء ماهية النوعية كان الوجود نوعاً بخلافه عندهم لخروجه عن تلك العقائقي على رأيهم - س د هـ.

مشارك واقع على الأنوار لا بالنسادي ، مع أن نور الشمس يقتضي إبطار الأعشى دون سائر الأنوار فيكون مخالفاً لها . في الحقيقة ، وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارة مع أن بعضها يوجب استبعاد الحياة دون البواقي ، وذلك لاختلاف لازومات النور والحرارة المتخالفة شدة وضعفاً المتباعدة نوعاً عندهم وإن اشترك في مفهوم واحد عرضي . نعم الكلام في أصل قاعدتهم في أن الواقع على أشياء بالتشكيك إنما يكون عرضياً وادركاً كما ذكره في كتبه . ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجودات الحقيقية كنسبة الإنسانية المصدرية إلى الإنسان ، والحيوانية المصدرية إلى الحيوان^(١) . حيث أن المأخوذ عنه والمتنزع منه نفس ذات الموضوع بلاحيثية أخرى غيرها . كان الوجود حقيقة واحدة ؛ لامتناع أخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة ، وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة الاتحاد . وقد مر ذكر هذا الأصل في نفي تعدد الواجب لذاته . على أن حقيقة الوجود ليست ماهية كلية وإن كانت متفقة السنج والأصل في جميع المراتب المتعينة ، لابتعان زائد على نفسها وجوهرها بل بالامتيار بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير .

ثم إن الدائر على السنة طائفة من المتصوفة أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكاً بأنه لا يجوز أن يكون عدماً أو معدوماً وهو ظاهر ، ولا ماهية موجودة بالوجود أزيم الوجود تعليلاً أو تقييداً لما في ذلك من الاحتياج والتركيب ، فتعين أن يكون وجوداً ؛ وليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب أزيم مجرداً لمعروض فمحتاج ، ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق ، وضرورة أنه يلزم من ارتفاعه

(١) يريد أن يدقق أن حقائق الوجودات وإن كانت متفاوتة والوجود العام الانتزاعي

ليس ماهية - كما مر في أول هذا السفر : أن الوجود العام ليس مقوماً للوجودات ، وإنما هو اعتبار عقلي - إلا أنه كالماهية لها حيث أنه عرضي بمعنى الخارج المحمول لا بمعنى المحمول بالضميمة ، ولو كان بالمعنى الثاني لكان حكاية عن ضمنية في الوجودات لا عن ذواتها بذواتها ، وإذا كانت كذلك كانت وحدة المفهوم حاكية عن وحدة العينة كحكاية كل ماهية عن حقائقها الخارجية دلى ماهية عليه ، فتكون في تلك الحقائق جهة وحدة ولكنها عين جهة الكثرة والامتيار ، إذ لا تركيب في الوجودات الخاصة ، لا من الاجزاء الخارجية ولا من الاجزاء العقلية مطلقاً - س . و ه .

ارتفاع كل وجود^(١). وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة إلى أن وجود الواجب غير موجود^(٢)، وأن كل موجود حتى التاثيرات واجب تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً. لأن الوجود المطلق مفهوم كافي من المعقولات الثانية، التي لا تحقق لها في الخارج، ولا شك في تكرار الموجودات التي هي أفرادها. وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل بل الأمر بالعكس إذ العام لا تحقق له إلا في ضمن الخاص. نعم إذا كان العام ذاتياً للخاص يقتصر هو إليه في تقوّمه في العقل دون العين، وأما إذا كان عارضاً فلا. وأما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب، فمغالطة منشاؤها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض، لأنه إنما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض أفراد الذي هو الواجب^(٣) كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها.

فان قيل: بل يمتنع لذاته لامتناع انصاف الشيء بتقيضه.

قلنا: الممتنع انصاف الشيء بتقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم، لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم، كيف وقد انفقت الحكماء على أن

(١) بيان الاحتياج إلى المطلق لأن المحتاج اليه ما يلزم من عدمه عدم المحتاج لأنّ لو لم يلزم من وجوده وجوده كالسبب والعلّة التامة أم لا كالشرط. فقله ضرورة احتياج الفيد إلى المطلق بيان للتركيب على سبيل اللف والنشر: لا يكون الثاني عطفاً تفسير بالاول، إذ السبب غير من التأكيد. ويحتل كما يشمر قوله: أما قولهم يلزم الخ أن يكون قوله. وضرورة عطفاً على قوله: تسكا أو على مدخول الباء المتعقبة به - س ر ه.

(٢) أي أن أرادوا المطلق المفهوم، يؤدي إلى أن الواجب غير موجود الخ. وإن أرادوا المطلق الانبساطي، يؤدي إلى أن كل موجود الخ لا يختلط هذا الوجود بالاشياء وبعبارة أخرى أن أرادوا المفهوم بماهوه مفهوم، يلزم الاول؛ وإن أرادوا المفهوم من حيث التحقق في الأفراد، يلزم الثاني. أقول: إن أرادوا حقيقة الوجود المطلق من جميع القيود حتى عن قيد الإطلاق، فلا غبار عليه بأن أرادوا بالمطلق المحيط - س ر ه.

(٣) الذي يمتنع عدمه. فعدم الكل لا يكون متنعاً بالذات بل لاجل استلزامه عدم البعض الذي هو متنع بالذات، وكذا ارتفاع مطلق العلية ونظائرها متنع لاستلزامه ارتفاع بعض أفرادها الذي يمتنع عدمه ر ه.

الوجود المطلق العام من المعقولات اثنائية ^(١) ، والأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الأعيان .

فانظر ^(٢) ما أعجب حال الوجود من جهة اختلافات المقلاء فيه بعد كونهم متفقين على أنه أظهر الأشياء ، وأعرفها عند العقل .

فمنها اختلافهم في أنه كلي أو جزئي ، فقليل جزئي حقيقي لا تعدد فيه أصلاً ، وإنما التعدد في الموجودات لأجل الإضافات إليه . والحق أن الموجود بما هو موجود كلي ^(٣) ، والوجودات أفراد له وحصل لحقيقة الوجود ^(٤) باعتبار أن شخصاتها لا يزيد على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها . وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وإن كانت مشتركة بين الموجودات ^(٥) وهذا عجيب لا يعرفه إلا الراسخون في العلم .

(١) كون الوجود أصلاً بمعنى أن له أفراداً أو فرداً واحداً هو وجود الواجب تعالى مع كونه معقولا ثانياً أي لا يعاذبه شيء في الخارج ، بينهما تفاوت . ومثله الكلام في قوله بعد سطور ان الحق ان العام اعتباري و له أفراد حقيقة . وكونه معقولا ثانياً بمعنى أن الوجود العام بما هو عام لا تحقق له في الأعيان ، لا يرتاب في بطلانه ذومسكة ، اذ لا اختصاص له بالمقول الثاني اذ كل مقول أول ايضاً لا وجود له في الأعيان بما هو عام . وسنحقق لك المقصود في حواشينا عند الكلام على فصل مقود لكون الوجود العام معقولا ثانياً فانظر - س ر ه .

(٢) كذا في شرح المقاصد ايضاً للامامة التفتازاني - س ر ه .

(٣) أي الوجود ولكن العام البديهي - س ر ه .

(٤) أي تجلياتها فان التجلي شديد المناسبة بالحصة المصطلحة اذ كما أن الحصة لا تمايز نفس الماهية في الذهن الا بالإضافة بما هي إضافة وتقييد لا بما هي ظرف وقيد والإضافة بما هي أمر اعتباري ، كذلك التجلي في الخارج ليس الا ظهور التجلي في خصوصية ماهية فانية فيه ، وهذا هو السمي بالإضافة الانراقية في الاصطلاح وهو ايضاً ... الاسم الذي هو عين السمي في الخارج بوجه وغيره بوجه ، كوجه الشيء في المذهب الذي هو الشيء بوجه وغيره بوجه - س ر ه .

(٥) فكانت كلية بمعنى أنها معبطة وكانك سمعت منا معنى اشتراك الحقيقة كالمفهوم في العواشي السابقة فتذكر ، ويناسب هذه الشرطية أن يقال بل وان كانت جزئية ايضاً ولكن الجزئي بمعنى الشخص بذاته لا بمعنى الطبيعة النوعية المحفوفة بالمواضع الشخصية - س ر ه .

ومنها اختلافهم في أنه واجب أو ممكن . فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين إلى أن مفهوم الوجود واجب . وذلك هو الضلال البعيد .

ومنها اختلافهم في أنه عرض أو جوهر أو ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من أقسام الموجود ، والوجود ليس بموجود ، فقليل هذا هو الحق . وفي كلام الشيخ الرئيس وأتباعه ما يشعر في الظاهر بأنه عرض ، وهو بعيد جداً لأن العرض مالا تقوم بنفسه بل بمحل المستغنى عنه في تقومه ، ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود والحق عندى كما مر أن وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ، ووجود العرض عرض كذلك ، لاتحاده معها في الواقع . وإذا اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجاً تحت شيء من المقولات ، إذ لا جنس له ولا فصل له ، لكونه بسيط الحقيقة ، ولاله ماهية كلية لبحاج في وجودها إلى عوارض مشخصة ، فليس كلياً ولا جزئياً بل الوجودات هي حقائق متشخصة بذواتها ، متفاوتة بنفس حقيقتها ، مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الأمور الاعتبارية كما سبق القول إليه .

ومنها اختلافهم في أنه موجود أولاً . فقليل : إنه موحد بوجوده هو نفسه فلا يتسلسل . وقيل : بل اعتباري لانهقق له في الأعيان . وقيل : ليس بموجود ولا معدوم . والحق أن العام اعتباري وله أفراد حقيقية .

ومنها اختلافهم في أن الوجودات الخاصة نفس الماهيات أو زائدة عليها . والحق أنه نفس الماهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض الاعتبارات في الذهن . ومنها اختلافهم في أن لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة ، أو متواط يقع على الموجودات بمعنى واحد لاتفاوت فيه ، أو مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهذا هو الحق ^(١) .

ومنها اختلافهم في أن الوجود سواء أكان حقيقياً أو انتزاعياً معتبر في مفهوم

(١) ولعله لكون منونه الذي هو الوجود المبني مشككاً ذا مراتب مختلفة فينسب ذلك الى مفهوم الوجود بالعرض ، والا فلازمه وقوع التشكيك في المفاهيم لكن سيجيء تأمله رحمه الله في بعض الفصول الآتية التي تجوز التشكيك في الماهية فانظر ط .

الموجود؛ وقيام المبدء بالشيء حقيقة أو مجازاً شرط في كونه موضوعاً للحكم عليه بأنه موجوداً لا؛ بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدء فيه ، و ليس للمبدء تحقق لا عيناً ولا ذهناً ولا قيام بالموضوع لاحقيقة ولا مجازاً بل موجودة كل شيء اتحاداً مع مفهوم المشتق لا غير . والأول هو الحق الذي لاشبهة فيه .

نقاوة عرشية (١) قديين مما قرع سمعك أن حقيقة الوجود، من حيث هو، غير مقتضى الإطلاق والتقييد، و الكلية و الجزئية ، والمعموم

والخصوص، ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه، ولا كثير، ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافاً، ولا مبهم؛ بل ليس له في ذاته إلا التحصل والفعالية (٢) والظهور، وإنما تلحقه هذه المعاني الإمكانية، والمفاهيم الكلية، و الأوصاف الاعتبارية، و النعوت الذهنية، بحسب مراتبه ومقاماته المنبئة عليها بقوله تعالى: « ربيع الدرجات » فيصير مطالقاً ومقيداً و كلياً وجزئياً وواحداً وكثيراً من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته . و ليس بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة إلى الوجود الزائد ولو ازمه ؛ و ليس بعرض لأنه ليس موجوداً بمعنى أن له وجوداً زائداً فضلاً عن أن يكون في موضوع، المستلزم لتقدم الشيء على نفسه ؛ و ليس أمراً اعتبارياً كما يقوله الظالمون لتحقيقه في ذاته مع عدم المعبرين إياه فضلاً عن اعتبارهم . وكون الحقيقة بشرط الشركة أمراً عقلياً، وكون ما ينتزع عنها من الوجودية والكون المصدري شيئاً اعتبارياً، لا يوجب أن تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك. وهو

(١) هذه المذكورات فيها نقاوة جميع ما تقدم من أول هذا السفر كما لا يغني عن الفطن العارف - س ر ه .

(٢) فان لازم الاختلاف الذاتي في الوجود أعني وقوع التشكيك في متن حقيقته . أن يتحقق هناك كثرة يتنافى مع اجزائها البعض تنافياً قياسياً ، فيعرض البعض نسوع من فقدان بالنسبة إلى البعض ، ولازمه أن يفارق المقيس المقيس اليه في وصف كماله ويساوق المقيس اليه أصل الحقيقة . كما اننا نقسم الوجود إلى ذهني وخارجي ، و إلى ما بالقوة وما بالفعل ، وإلى كثير و واحد ثم نقول الوجود يساوق الخارجية ، و يساوق الفعلية ، ويساوق الوحدة ، وهذا معنى قوله بل ليس له في ذاته إلا التحصل والفعلية الخ فافهم ذلك . - ط .

أعم الأشياء بحسب شموله وانبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وأمثالها من المفاهيم العدمية . و بنور الوجود يتميز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وإمكان الآخر؛ إذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الأحكام والاعتبارات . وهو أظهر من كل شيء . تحقّقاً وأنية حتى قيل فيه إنه بديهي ، وأخفى من جميع الأشياء حقيقة ولكنها حتى قيل إنه اعتباري محض ، على أنه ^(١) لا يتحقّق شيء في العقل ولا في الخارج إلاّ به ، فهو المحيط بجميعها بذاته ، وبه قوام الأشياء ، لأنّ الوجود لو لم يكن لم يكن شيء . لافي العقل ولا في الخارج بل هو عنها ^(٢) وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين ، فيسمّى بالماهية والأعيان الثابتة كما لو حنا به . وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود ^(٣) فالامغائرة إلاّ في اعتبار العقل ،

(١) أي مع أنه . - س ر ه .

(٢) أي الوجود عين الأشياء . لأن ما هو الاصل فيها هو الوجود ، ولو حمل على الوجود الواجب كما هو سياق كلامه و لاسيما ما بعده فهو مشهد آخر وينظر أنور ، وهو النظر الى المعنى والنمض عن الصور رأساً ، وتلاشى الجهة الظلمانية وغلبة الجهة النورانية ، كما قال عليه السلام : معرفتي بالنورانية معرفة الله وقمع الباطل وأهله وقاهرة الحق وحزبه وانقطاع دورة المظاهر وظهور دولة الاسماء ، في نظر السالك « اذا جاء نصر الله والفتح » فيرى « السميع البصير » لا العجوان « و اللطيف الخبير » لا الجان ويرى « السبوح القدوس » لا الملك « والقبوم الدائم الرفيع » لا الفلك « واسم الله الاعظم » لا ادم وهلم من مفتتح كتاب التكوين الى الغاتم ، ففي هذا الشهد الاسنى « الكثير من الظهور ما ليس له » فضلا عن مقام شهود السسى ونفى الاسماء كما قبل عليه السلام : « كمال الاخلاص نفي الصفات عنه » فما قاله قده ، هنا مثل ما وقع في خطبة رسالة فارسية ممّاة باغاز وأنجام للمحقّق الطوسي والحكيم القدوسى قدس الله روحه وكر فتوحه وهو هذا :

سپاس خدائى را كه آغاز كائنات از اوست و انجام همه با اوست . بلكه همه خود اوست

فتوجيهه أيضاً ما وجهنا به كلام المصنف - س ر ه .

(٣) أي الماهيات والأعيان الثابتة التي هي صور الاسماء والصفات ولوازمها مع نفس الاسماء والصفات في مرتبة الواحدة ومقام اللاهوت متعددة وجوداً ومتحققة بوجود المسمى وان اختلفت مفهوماً - س ر ه .

والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم أيضاً راجعة إلى الوجود من وجه. والوجود لا يقبل الانقسام والتجزئ أصلاً خارجاً وعقلاً لبساطته، فلا جنس له ولا فصل له فلاحده كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات، ^(١) وبه يقوم كل من الصفات فهو الهي العليم المرید القادر السميع البصير المتكلم بذاته، لا بواسطة شيء آخر، به يلمع الأشياء كمالاتها كلها بل هو الذي يظهر بتجليه وتحو له في صور مختلفة بصورتك الكمالات فيصير تابعاً للذوات، ^(٢) لأنها أيضاً وجودات خاصة، وكل شأن الوجودات الخاصة مستهلك في وجود قاهر سابق عليه، والكل مستهلك في أحدية الوجود الحق الإلهي مضمحلة في قهر الأول وجلاله وكبريائه كما سيأتي برهانه، فهو الواجب الوجود الحق سبحانه و تعالى، الثابت بذاته، المثبت لغيره، الموصوف بالأسماء الإلهية، المنعوت بالنعوت الربانية، المدعو بلسان الأنبياء والأولياء الهادي خلقه إلى ذاته ^(٣) أخبر بلسانهم إنه بهويته مع كل شيء لا بمداخلة و مزاوله، ^(٤) وبحقيقته غير كل شيء، لا بمزايلة، و إيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع أظهره إياها، ^(٥) وإعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحده وقهره إياها ^(٦) بإزالة تعيناتها وسماتها وجعلها

(١) اللزوم باعـ ر مفاهيم الاسماء والصفات، و اما باعتبار التحقق فهي عينه وسبجي. في الالهيـات تحقيق أن الحياة والعلم والارادة والقـدرة وغيرها من الكمالات تدور مع الوجود حشياً دار، وترجع إليه وتتحد به - س ر ه .

(٢) اشارة الى الاحاطة القيومية، والى التقدم بالحق والتأخر بالحق - ن ر ه .
(٣) وهذا الخبر بلسان على النـى هو لسان الله فقال عليه السلام : « مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة » وفي موضع آخر « داخل في الاشياء لا بالمسازجة، خارج عن الاشياء لا بالمزايلة » و في موضع آخر « ليس في الاشياء بواجب، ولا عنها بغارج » وفي موضع آخر قريب من ذلك - س ر ه .

(٤) داخل في الاشياء لا بالمسازجة خارج عن الاشياء لا بالمزايلة، داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء، خارج عن الاشياء لا كخروج شيء عن شيء، فالبيـنونة بينونة صفة لا بينونة عزلة فاستبصر - ن ر ه .

(٥) ولان مراتب التعينات الكلية ستة: من الاحدية، والواحدية، والجبروت، والملوكوت، والناسوت، والكون الجامع، فمدة اختفاء نوره ستة ايام كما قال عز من قائل : خلق السماوات والارض في ستة ايام - س ر ه .

(٦) قال الصدوق طاب ثراه في رسالة الاعتقادات: اعتقاد نافي النفوس والارواح انها باقية، منها منعمة و منها ممعدة، الى ان يرد الى أبدانها عند البعث. أقول : وهذا ✽

متلاشية . كما قال : « لمن الملك اليوم لله الواحد القهار » و « كل شيء هالك إلا وجهه » وفي الصفحى تحوُّله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، فكما أن وجود التعينات الخلقية إنما هو بالتجليات الإلهية في مراتب الكثرة ، كذلك ذوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة . فالماحيات صور كمالاته ومظاهر أسمائه وصفاته ، ظهرت أولاً في العلم ثم في العين ^(١) وكثرة الأسماء . وتعدد الصفات وتفصيلها غير قادحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمديّة كما سيجيء بيانه إنشاء الله تعالى



تلاينامى اعدامه تعالى للاشياء عند الفحة الاولى بطريق اختفائها عند سطوع نور الوحدة و اضمحلالها عند ظهور هاء ، و هذا من القوامش الالهية ليس المراد ما يترانى من ظاهره - ن ر ه .

(١) أى التعصبى و اما فى العلم الاجمالى فوجودها كان منظوياً ، ولا اسم ولا رسم لها ، والى هذا اشار العارف الجامى فده بقوله :

بود آعيان جهان بى چند و چون ز امتياز علمى و عینى مرسوم
نى بلوح علمشان نقش ثبوت نى زفيض خوان هستى خورده قوت

المنهج الثالث

في الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود غير هذا المشهود وما ينوط به وفيه فصول

فصل « ١ »

في إثبات الوجود الذهني والظهور الظلي

قد اتفقت السنة الحكماء خلافاً لشرزمة من الظاهرين على أن الأشياء سوى هذا النوع من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً أو ظهوراً آخر غير عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية. (١)

تمهيد
إنما قبل أن نخوض في إقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها، نمدك مقدمتين :

الاولى هي أن للممكنات كما علمت ماهية وجوداً وستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه ، وكاد أن تكون من المنعنين له إن أخذت الفطنة بيدك أن أثر الفاعل وما يترتب عليه أولاً وبالذات ليس إلا نحواً من أنحاء وجود الشيء لماهيته ، لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل . لا لوجودها وشدة فعليتها بل لقرط نقصانها وبطونها وغاية ضعفها وكمونها . والوجود قد مرَّت الإشارة إلى أنه مما يتفاوت شدة وضعفها ، وكما لا ينقصاً ، وكلما كان الوجود أقوى وأكمل ، كانت الآثار المرتبة عليه (١) بناءً على مذهبه قده ان النفس خلاق للصور مظهر لها من مكامن غيبها وخفائها الى مقامات ظهورها - س ر ه .

أكثر، إذ الوجود بذاته مبني للآخر، فقد يكون لماهية واحدة و مفهوم واحد أنحاء من الوجود والظهور، وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض، ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره، فكما أن الجوهر معنى واحد وماهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه، مفارقاً عن المادة، متبرئاً عن الكون والفساد والتغير، فعلاً ثابتاً كالقول المفارقة على مراتبها، ويوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادة، مقترناً بها منفعلاً عن غيره، متحركاً وساكناً و كأننا و فاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر؛ فيوجد طوراً آخر وجوداً أضعف من ذيك الصنفين حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً، ولا ثابتاً ولا متحركاً ولا ساكناً كالصور التي يتوهمها الإنسان^(١) من حيث كونها كذلك^(٢)

والثانية هي إن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية لأنها من نسخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة، والملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها، وتكوين

(١) أشار بقيد الحيثية إلى دفع ما عسى أن يقال: أن الصور الذهنية كيف لا تكون فاعلة؟ ولولا البناء الذي في خيالك و التار التي فيه لم يتحقق بناء في الخارج، ولم توجد نار فيه، وكيف لا تكون منفصلة ولها ماهيات قابلة، وكيف لا تكون ثابتة و خيالياتها أثبت فضلاً عن عقلياتها. بيان الدفع أن المراد أنها من حيث أنها آلات للملاحظة الخارجية كذلك فإنها من هذه الحيثية ظهورات لها، وأيضاً منظوره قد بـان وجه الضبط و إنما ليست فاعلة كالمفارقات، ولا منفعة كالماديات - س ر هـ.

(٢) التقييد بالحيثية لتنظيم معرف الوجود الذهني تجاه الوجود الخارجي، فإن الوجود الذهني الذي هو أحد قسمي الوجود المطلق ينقسم إلى الخارجي والذهني إنما يتحقق بالقياس. وهو قولنا: الوجود أما أن يترتب عليه الآثار و هو الخارجي، وأما أن لا يترتب عليه تلك الآثار بعينها و هو الذهني، والقسمان متقابلان لكان التقسيم فالوجود الذهني إنما هو ذهني من جهة مقابلته الوجود الخارجي وعدم ترتب آثاره عليه، وأما من جهة ترتب آثار ما عليه لكونه رافعاً للعدم الذي هو الجهل، وكونه متشخصاً بشخصي الذهن و سائر الآثار كحبرة الخجل أو الغضبان وصفرة الوجـل وغير ذلك فهو من هذه الجهة وجود خارجي. وليس بذهني لترتب الآثار عليه، وعدم كونه مأخوذاً بالقياس إلى الخارج و ينفرع على هذا البيان أن كل موجود ذهني فله خارج مقيس إليه، و أن مالا خارج له لا ذهن له، و أن ماحيثة ذاته عن الخارج و ترتب الآثار فلا يقع في ذهن كصريح الوجود الخارجي والوجود الواجب إلى غير ذلك من المسائل فتنبه - ط.

الصور الكونية القائمة بالمواد . وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له ، بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها . وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالاً فيه وصفاً له ^(١) بل ربما يكون الشيء حاصل لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية ، كما أن صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولاً أشد من حصولها لنفسها أو لفاعلها كما استعلم في مباحث العلم ، وليس قيامها به تعالى قياماً حلولياً ناعياً . وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المعجود به سواء كانت قائمة بذاته أولاً ، ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها أو غيره فيكون حصولها إما فيه وذلك إذا كان الشيء قابلاً لها ، وإما عنه وذلك إذا كان فاعلاً لها . فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية أعم من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول له . فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بهامن الجواهر والأعراض المفارقة والمادية ، والأفلاك المتحركة والساكنة ، والعناصر والمركبات وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى وإلا يتسلسل . وذلك لأن الباري تعالى خالق الموجودات المبدعة والساكنة ، وخلق النفس الإنسانية مثلاً لذاته وصفاته وأفعاله ، فإنه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثلاً له ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً ليكون معرفتها رقعة لمعرفته ، فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياء والجهات ، وصيرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر ، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها ، يخلق ما يشاء ويختار لما يريد ، إلا أنها وإن كانت من صنع الملوك وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة ، فهي ضعيفة الوجود والقوام ،

(١) كون ما وجوده في نفسه عين وجوده لغيره ، وصفاً ناعياً لما يوجد له مالا ينبغي الارتياح فيه ؛ فإن وجود الشيء لا يكون لغيره إلا إذا كان للغير ثبوت في نفسه وطرد هذا الوجود الغير عدماً من أعدامه ، ولا معنى بالوصف الا ذلك . فكل موجود لغيره وصف لذلك الغير إلا أنه إنما يكون له وصفاً في المرتبة التي طرد العدم عنه فيها لا غير . والمعلول وإن كان وجوده في نفسه عين وجوده لعلته لكنه إنما يطرد العدم عن العلة في مرتبة كمال معللها الزائد على ذاتها . ومن هنا تحدثس أن كنت ذالبد أن هذا هو الملاك في انتشاء صفات الواجب العقلية ، فليكن عندك اجماله حتى يوافقك تفصيله إنشاء الله تعالى - ط .

لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين باريها . وكثرة الوسائط بين الشيء وبينه وجوده . فلهذا ما يترتب على النفس في وجودها من الآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود^(١) بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية أطلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى وإن كانت الماهية محفوظة في الوجودين، فلا يترتب عليه إلا آثار مرتبة عليه بحسب وجودها في الخارج . اللهم إلا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية من أصحاب المعارج ، فإنهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكامل قوتهم يتقدرون على إيجاد أمور موجودة في الخارج مرتبة عليها إلا آثار، وهذا الوجود المشي الذي لا يترتب عليه إلا آثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي ، وذلك الآخر المترتب عليه إلا آثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني .

ويؤيد ذلك ما قاله الشيخ الجليل محي الدين العربي الأندلسي قده في كتاب فصوص الحكم: « بالوهم يخاف كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها »^(٢) وهذا هو الأمر

(١) ليس الضعف دائماً في نفس الأمر بل اجمله مرآة آت المعاض للجزئيات - س ر ه .

(٢) إنما قال بالوهم لا بالخيال لأنه الرئيس على القوى الدماغية ، ولأنه يدرك المعاني الجزئية كالمحبة والخوف والإيمان والأعمال البرية ونحوها ، وكل واحد يناسب صورته؛ لاجل ذلك الخوف المفرط في العقل المظلم في المقابرة في المفاوز مثلاً يحاكي المتخيلة صوراً موحشة قوية ربما تمثل له جن وغولاً ؛ ولجل ذلك المحبة والامنية والامل إذا اشتد العشق المجازي ربما يتخيل العاشق مشوقاً حاضراً للتخيل القوي ؛ ولادراك الاوهام السيول . و الرغبات والرهبان و استغاثات ، تصور متخيلات الناس ميولاتهم ومرغوباتهم ومرهوباتهم ومشتقاتهم ، فاما مشتغلون بها أنفسهم و ذلك إذا كانوا يحضرونها ، واما مشتغلون بصورها المخلوقة لا واهمهم و ذلك عند غيبتها عنهم ، إلا الاخمين و الخصمين المشتغلين بالله الخالقين للوجودات المحيطة و الوحدات الجمية ، كما قال الحكماء : « ان العقول البسيطة خلافة للعقول الانسانية » فبارك الله أحسن الخالقين - س ر ه .

العالم لكل إنسان، والعارف يخلق بالهمة^(١) ما يكون له وجود من خارج محل الهمة^(٢)، ولكن لايزال الهمة تحفظه ولا يؤدها حفظ ما خلقه، فمتى طره على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات^(٣)، وهو لا يغفل^(٤) مطلقاً بل لابد له من حضرة يشهدها. فإذا خلق العارف بهمة ما خلق^(٥)، وله هذه الاحاطة، ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً، فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه، انحفزت جميع الصور يحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها، لأن الغفلة ما تغمق قط^(٦) لافي العموم ولا في الخصوص^(٧) وقد أوضحتها هنا سراً^(٨) لم يزل أهل الله يغادرون على مثل هذا أن يظهر. قال: « وهذه مسئلة أخبرت عنها إنه

(١) العارف إما العارف بمعنى العالم بالعقائق بالتفصيل، وإما العارف بمعنى المقتدر المتصرف في الوجود، وإما العارف بمعنى الجامع للأميرين الفائزين بالعنيتين صاحب الرياستين. والمراد هنا الثاني والثالث - س. ر. ه.

(٢) أى خارج الخيال الذى لنفسه. احتراز عن اصحاب السبب والشيعة، فانهم يظهرون صوراً خارجية من خيالهم لكن ليست خارجة من مقام الخيال لظهورها في خيالات الحاضرين لتصرفهم فيها. نقل عن شرح القيسرى - ه. ر. ه.

(٣) أى الحضرات الخمس من اللاهوت والجبروت والملوكوت والناسوت والكون الجامع. ولما كان الكون الجامع الاساسى نفسه ضابطاً وحافطاً يكون بدله من الحضرات المضبوطة المرتبة الغيبية التى فوق عالم المعاني والاعيان الثابتة - س. ر. ه.

(٤) الواو للاستيفان للتعامل ولا للتعطف والالكان متافياً لما قبله كما لا يغنى - س. ر. ه.

(٥) الى قوله يحفظ بعضها بعضاً. هذا ناظر الى قوله وقد ضبط جميع الحضرات كما أن قوله فإذا غفل الخ ناظر الى قوله بل لابد من حضرة يشهدها، وإنما ظهر فى كل حضرة لان كل ما يوجد فى الخارج لابد أن يمر على جميع الحضرات العلوية و يتنزل منها وإما حفظت الصور بعضها بعضاً لان تلك الصورة المحفوظة بالهمة ان كانت فى حضرة من الحضرات العلوية فهى علة وروح ومعنى للمصور السفلية، وان كانت فى حضرة من الحضرات السفلية فهى كاشفة عن وجودها فى العلوية اذ المعلول دليل على علته والصورة حاكية عن معناها - س. ر. ه.

(٦) أى لافى عموم الخلائق ولا فى خواصهم، فان العوام أيضاً مشاهدون مظهرين من المظاهر وان لم يدروا من الذى هو الظاهر - س. ر. ه.

(٧) وهو إيجاد المبدأ بالهمة أشياء وحفظها، ولكن فى عين كونه خائفاً لغمته قاله الناقد بالحقيقة هو الله تعالى الاحول ولا قوة الا بالله العلى العظيم. فتبارك الله احسن الصائفين - س. ر. ه.

ما سطر أحد في كتاب لأنا ولاغيري إلا في هذا الكتاب ، فهي بتيمة الدهر وفريده ، فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي تبقى لك الحضور فيها مع الصور ، مثلها مثل الكتاب الذي قال تعالى فيه : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » فهو الجامع للواقع وغير الواقع ، ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قراناً في نفسه ، فإن التقي الله يجعل له فرقاناً . انتهى كلامه ولاشبهة في أنه مما يؤيد ما كتبناه بتأييد عظيم ، ويعين أعانة قوية مع اشتماله على فوائد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس إن شاء الله تعالى . فاتقن مامه دنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه .

فصل « ٢ »

في تقرير الحجج في إثباته وهي من طرق

الطريقة الاولى إننا قد تصور المعلوم الخارجي بل الممتنع كشرية الباري واجتماع التقيضين والجوهر الفرد ، بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعلومات ؛ وتميز المعلوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود ، وإذ ليس في الخارج فرضاً وبياناً فهو في الذهن .

واعترض عليه بأنه لا يجوز أن يحصل العلم بالمعلوم لأن العلم كما مر عبارة عن الصور الحاصلة عن الشيء . فصورة المعلوم إما أن تكون مطابقة له فيجب أن يكون للمعلوم - وخصوصاً الممتنع - ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية ، والمعلوم لا ذات له . أولاً تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعلوم ، اذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم .

واجيب عنه بأن المراد بحصول الصورة ليس أنه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكاة عن الأمر العيني مغائر له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظاهري الذي لا يترتب به عليها أثرها المقدر منها ، فالعلم بالمعلوم لا يكون إلا بأن يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتاً في الخارج ، فلا يجري

الترديد أن هذه الصورة مطابقة للمععدم أولاً، ^(١) ولا يلزم شيء من المحذورين إذ المسمى بالصورة هو بعينه المععدم في الخارج. هذا على رأى المحققين، وأما على قول من ذهب إلى أن الحاصل في الذهن شيخ المعلوم لاحتقيقه، فيقال: العلم بالشيء عبارة عن حصول شيخ ومثال في الذهن، فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود، وإلا فهو العلم بالمععدم. فصورة المععدم غير مطابقة له بالفعل، إذ لذات له عينية ولا مطابق له إلا بحسب التقدير بمعنى أنه لو كان له وجود، يطابقه هذه الصورة. والعلم بالمععدم عبارة عن حصول شيخ لا يكون له مطابق بالفعل. هكذا قيل. وهوليس بكاف في المقصود إذ لقائل أن يقول هذا الجواب إنما يجري في المعدمات التي لها خفائق سوى كونها معدومة، وأما إذ تصورنا المععدم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم: «المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي، التناقض، إذ المععدم بما هو معدوم لا يكون له وجود أصلاً، والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقاً». وهذا بالحقيقة راجع إلى إشكال المجهول المطلق المشهور ^(٢) وسبائك ما ينفعك في دفعه إن شاء الله تعالى.

الطريقة الثانية إنما نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلاً، بأحكام نبوتية صادقة، وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا تقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكماً شاملاً لجميع أفرادها المحققة والمقدرة، مثل قولنا كل عتقا طائر،

(١) إذ لا انشائية حتى يكون هنا مطابق ومطابق لكن لا يخفى أن هذا الجواب بالحقيقة انكار الوجود الذهني لقوله أن الصورة حقيقة المعلوم بحيث لا مطابق ولا مطابق. ومراد القوم من أن الأشياء تحصل بانفسها في الذهن: احتفاظ الباهية مع مفارقة الوجودين ويتحقق حينئذ المطابقة ويجرى الترديد. وقول المجيب: «من حيث ظهورها الظلي» أراد به معض إضافة النفس إلى حقيقة المعلوم، إذ لو أراد وجوداً آخر ولما بهت أيضاً حصص في الوجودات فتم لا يجري الترديد. فالحق في الجواب من الاعتراض أن يقال: مطابق كل شيء بحسبه، وفرد لا يبدان لا ينافي ضمته، فتتحقق مطابق المععدم وذاته الخارجية أن لا يتحقق ذات خارجية وجودية، كما أن مفهومه الذهني وصورته الظلية أيضاً نفى الشيء، وليس مثل صور ذهنية آخر فالاشتباه إنما وقع من حصر المطابق في الوجودي - س. ر.ه.

(٢) أي العلم بالمععدم قدمضى تحقيقه بتحقيق الحمل الأولى، فإن المععدم المطلق معدوم مطلق ذاتاً - س. ر.ه.

وكلٌ مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين . وصدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الإنسانية . وإذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع ، علمنا أن له وجوداً آخر هو الوجود الذهني . هذا ما قرره . وفيه بحث من وجوه :

الاول : إنه لا شك أن أمثال هذه القضا باليست فعلية خارجية حتى يكون معنى قولك كل عقاظر إن كل ما هو فرد للمعنا ولوبحسب التقدير فهو طائر بالفعل . كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وأمثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود . ومعناها كل ما لو وجدو كان متصفاً بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا ، والحكم بهذا النحو لا يقتضي إلا وجود الموضوع بحسب التقدير ،^(١) فجاز أن يكون هو الوجود الخارجي . فلم يثبت وجود آخر أصلاً .

الثاني : لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الأفراد المقدرة الغير المتناهية لأمثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عندهذا الحكم ، فإننا إذا قلنا كل مثلث كذا ، يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل ، لأنه مما تقرر على مدارك المتأخرين أن الحكم في المحصورة على ذات الأفراد فوجب لصدقها وجود الأفراد لاجود العنوان . وإن سلكتنا مسلك التحقيق وقلنا إن المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان ، لكن الفرق بينها وبين الطبيعية أن الحكم فيها على وجه يسري إلى الأفراد بخلاف الطبيعية ، فينحل الإشكال لكنه على هذا يجب الاقتصاد على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني أصلاً ، وإلا فلا حد أن يقول إن الطوائع موجودة بوجود الأفراد^(٢) فإذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده ، فالحكم عليه بذلك الاعتبار .

(١) أقول التقدير أمر واقعي ، والطيران بالقوة حكم فطري ، فلا بد للموضوع من وجود فطري - س ر ه .

(٢) أقول القضية اخلت حقيقة وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر ، الكلام الواقع عنواناً ، سواء كان موجوداً في الخارج محققاً أو مقدراً أو لا يكون موجوداً فيه أصلاً ؛ فالحكم فيها إذا كان على العنوان بحيث يسري إلى الأفراد النفس الامرية لا بد وأن لا يكون مقصوداً على الأفراد الخارجية وإلا لم يؤخذ القضية حقيقية ، وأدليس الموضوع المأخوذ بهذا الوجه في الخارج ففي ذهن متدبر - س ر ه .

فان قيل : إنا لاناخذ الموضوع في المعصورة على وجه مشخص جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كل إنسان كذا على إنسان موجود بوجود جزئي مشخص بل ناخذ به بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجوداً في الخارج ضرورة .

قيل : كما أن الموجود الخارجي مشخص لا يقبل الاشتراك ، كذلك الموجود الذهني له تعيين يتمتع فرض اشتراكه مع ذلك التمين ؛ ضرورة أن الوجود لا يعرض المهم من حيث هو مبهم ؛ غاية الأمر أن للعقل أن يلاحظ الوجود الذهني من حيث هو مع قطع النظر عن تعيينه ، فكما جاز أن يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو ، فليجز ذلك في الوجود العيني ؛ لا بد لنفيه من دليل .
والحق أن المأخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه إلا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه ، ^(١) وسيجيء تحقيق ذلك عن قريب إنشاء الله تعالى .

الثالث : إنا قد نتصور شخصاً كان موجوداً ونحكم عليه بحكم خارجي ، كما إنا نحكم على جسم قد فني إنه كان صلباً ثقيلًا متحركاً ، فيلزم أن يكون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحداً بالعدد ، لأن هذه الأحكام إنما كانت للشخص الخارجي ، لكنه معال بالبدئية والنزوم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد . قال : إن الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي وتعيينه العيني يوجد في الخيالات . وهذا فاسد جداً فإن الذات الواحدة لا يكون لها إلا وجود واحد ، كيف والوجود إما مساوق للتشخص أو متحد معه بل الجواب أن يقال : إن المحمول الخارجي أيضاً كال موضوع له صورة ذهنية مطابقة للأمر العيني متحد مع الموضوع الذهني ، لكن المنظور إليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج ، ولا حجر في

(١) أي التحقق في العقل . مبني بحسب الظرفية في نفس الماهية لا بحسب الشرطية . وقوله ليس تحققه إلا في العقل جواب لقوله فليجز ، يعني عدم ملاحظة التمين في الوجود الخارجي عمل العقل . فقول الاشتراك ليس إلا فيه ولكن مذهبه قد في كثير من المواضع أن مناط الكلية والاشتراك نفس الوجود ، ولكن الوجود التبعي العقلي . وأما نفس الماهية فلا كلية ولا جزئية ولعل قوله وسيجيء تحقيق ذلك إشارة إلى ذلك - س ر ه .

كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الأمر الخارجي المحكي عنه، لأن المنظور إليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه يطابقها الحكاية .

الطريقة الثالثة إن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس، معنى واحداً ينطبق على كل من الأشخاص (١) بحيث جاز أن يقال : على كل منها إنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي ، مثلاً جاز ذلك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة المتباعدة معنى واحداً مشتركاً فيه، وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير، والحيوان العام المحمول على البغال والحمير ، مجامعاً لكل من تعييناتها مجرداً في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها ؛ وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحداً وإلا لزم أن تصاف أموراً بصفات متضادة ، وهي التعينات المتباعدة ولوازمها المتنافية ، فوجوده إنما هو بشرط الكثرة. ونحن قد لاحظناه من حيث أنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل .

فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء أن الأجناس والأنواع وبالجملة الحقائق المتأصلة دون الاعتباريات لها وجود في الأعيان ، فإنهم قد صرحوا بأن

(١) ليس المراد من الانطباق عليها و من انه هو المنتزع الكلي . و من السجاعة للتعينات التحل عليها ، لان مناط الاستدلال هو الكلي العقلي لكن الطبيعة بشرط الكلية والوجود العقلي لا يمكن أن يقال هي أي عين الأفراد و التجرد المعتبر فيه انما هو بالنسبة الى العوارض المادية لا بالنسبة الى جميع ماهي غير الماهية حتى الوجود العقلي، والكلية انما هي التجرد المعتبر في الماهية المجردة أعني السهية بشرط لا . وكذلك الكلي العقلي لكونه صرف العقبة وصرف الشيء واحد وفي عين وحدته جامع جميع ماهو من سنخه ، فمعنى ان كل واحد منها هو انه الحقيقة والكل رفاقته ولا سيما على مذهبه فده في ادراك الكليات .

ان قلت : فالكلي المحمول على الافراد ماهو .

قلت : هو الكلي الطبيعي لان المعتبر في جانب المحمول هو المفهوم كما هو المقرر عندهم وهو الطبيعي، والمحمول لا بد وأن يكون ذاتياً في الموضوع وهو شأن المفهوم البهيم الا بشرطي - س د هـ .

معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس - من الحقائق التي هي مقولات أولى بالقياس إلى تلك العوارض التي تسمى عندهم بالمعقولات الثانية أمور موجودة في الخارج ، فيلزم على رأيهم أن يكون في الوجود إنسانية واحدة هي بعينها مقارنة العوارض التي يقوم بها شخص زيد وشخص عمرو وغيرهما من أشخاص الناس ، و هي مع كل هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار ، وغير متغيرة بنفسها ، وإذا عدم شخص من تلك الأشخاص فقد فارقها الأعراض الخاصة بذلك الشخص فقط ، و أما غير تلك الإنسانية فهي باقية غير فاسدة ، وإنما يفسد مقارنتها لتلك الأعراض فقط ، فهي ذات واحدة مقترنة بعينها بأعراض كثيرة وتعينات شتى تصير مع أعراض كل شخص إنسانية ذلك الشخص . وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس إلى القيود والفصول المتباعدة ، فلا حاجة إلى القول بوجودها في نحو آخر من الوجود المسمى بالذهن .

قلنا : هذا اشتباه وقع لبعض ، منشأه الغفلة عن رعاية الحشيات ، و الإهمال في جانب الاعتبارات ؛ فإن قولهم بوجود الطبائع النوعية و الجنسية ليس معناه أن النوع بما هو نوع أو الجنس بما هو جنس وبالجمله الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي ^(١) أو معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج ، فإن هذا مما لا يتفوه به من له أدنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الأكابر ، وقد بينوا في كتبهم ونعاليمهم أن الكلي بما هو كلي مما لا وجود له في الخارج . وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شتت فيها كثير أعلی رجل غريز المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينة همدان ، قدتوهم أن معنى وجود الأنواع والأجناس في الأعيان هو أن يكون ذاتاً واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركة فيها أمر موجود فيها ، فأتاهم بلغ من عقل الإنسان أن يظن أن هذا موضع خلاف بين الحكماء . وكان ذلك المرء لما سمع من القوم أنهم يقولون إن الأشخاص تشترك

(١) ذكر لفظ الطبيعي بضم الطاء والاولى حذفه كما في قوله : وقد بينوا الخ و ذلك لان الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي هو نفس الطبيعة المعروضة للأعراض الكلية بل بالأوصاف المعروضة وهي موجودة في الخارج كما صرح به . والحاصل ان المفالطة وقعت من اشتباه الكلي الطبيعي بالعقلي - س ر ه .

في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود ، فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع ، فسبق إلى وهمه أنهم ذهبوا إلى أن الحقيقة الواحدة والمعنى الكلّي بصفة الوحدة والكلية واقعة في الأعيان ، وهو فاسد . نعم المعنى الواحد والمشارك والكلّي العام والنوع والجنس - إلى غير ذلك من اللواحق - قد يوجد في الأعيان لكن لا بهذه الاعتبارات ، فحقيقة الإنسان مثلاً من حيث هو إنسان موجودة في الأعيان منصبة بالوجود ، لأن حيث نوعيته واشترك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته وماهيته ، وقد فرض العموم لاحقاً بها في موطن يليق لحوقه بهافيه ، وهو الذهن ، لا الخارج وقد نصّ الشيخ في سائر كتبه أن الإنسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتاً واحدة ، وكذلك الحيوانية ، لا كثره يكون باعتبار إضافات مختلفة ، بل ذات الإنسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الإنسانية المقارنة لخواص عمرو ، فهما إنسانيتان : إنسانية قارنت خواص زيد ، وإنسانية قارنت خواص عمرو ، لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول .

فان قلت : كما أن الموجود الخارجي مشخّص لا يقبل الاشتراك ، كذلك الموجود الذهني مشخّص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين ، والمنطوق^(١) على كثيرين إنما هو الماهية من حيث هي هي ، وهي موجودة في الخارج أيضاً ، فلا يتم الدليل .

قلت : ليس المقصود أن الإنسان الموجود في الذهن مثلاً ، ليس شخصاً وليس معه ما يمنع عن الاشتراك ؛ بل المراد أن لنا أن نتصور معنى الإنسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ، ومعلوم يقيناً أن الإنسان المعلوم كذلك من حيث أنه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخصاً بتشخص خارجي أصلاً .

وهو الاستبصارات في هذا الباب أنا نتصورها مواداً انتزاعية والصفات المعدومة

(١) هنا كما قلنا : ان المحمول على كثيرين هو الكلّي الطبيعي المتعدلاً بهما

مع أفرادها ، ومع ذلك يتم الدليل كما ذكره قده - س ر ه .

في الخارج ونحكم بها على الأشياء ، فلامحالة لهاثبوت ، ^(١) فثبوتها إما في الخارج ، وهو محال ، لأنها مورد اعتبارية ، فهي موجودة في الذهن ، وهو المطلوب .

ومن المرشيات الواردة أن كل فاعل بفعل فعلاً لغاية وحكمة لولم يكن لما يترتب على فعله من الغاية و الغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلاً لا جله . ولو كان له تحقق في الخارج عيني ، لزم تحصيل الحاصل ؛ فلا بد وأن يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به ، المطلوبة منه ، وهو المعنى بالوجود الذهني .

وهما ينبهك على مانحن بصدده ، كون الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان سبباً للتحرريك و التأثيرات الخارجية ، و إن لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة . ألا ترى أن تخيلك لمشتى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئاً ، وتخييلك للحموضة يوجب لك انفعالا وتشعريرة ؛ ولولم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت ، لما كان سبباً لتحريك أعضائك .

وقد حكى عن بعض حذائق الأطباء معالجة بعض الملوك حيث أصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني ، دفعه بمجرد تديرات نفسانية و أمور تصورية باعثة لاشتغال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة .

وبعض النفوس قد يبلغ في القنوة و الشرف إلى حيث يقوى تصوراتها وجوداً وظهوراً حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني ، فيبرى المريض ويبرئ من الأضرار و يقلب عنصراً إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار ناراً ، ويحرك أجساماً عجزت عن

(١) هذا معنى على ما سيذكره ان الثابت لشيء لابد أن يكون له ثبوت في ظرف الاتصاف . واما على مذهب القوم الذين قالوا : ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الثبوت له في ظرف الاتصاف لافرع ثبوت الثابت فلا يتم . ويمكن أن يقال : مراده قده ان الامور الانتزاعية وان كانت غير موجودة في الخارج بل وجودها فيه بمعنى وجود منشأ انتزاعها الا انها امود لها نفس الامرية كابوتك لزبد وما لكنكك للفرس ، وقد دل الدليل على انها ليست موجودة في الخارج ، نفس أمرتها لا تنتظم الا بوجودها في الذهن ، ولذا قال مشنوا الحال انها ليست موجودة وليست معدومة ، وهي أحوال . ولكن بعد اللتبيا و لشي هذا داخل في الطريقة الاولى - س ر ه .

تحريكها نفوس أبناء النوع ؛ كل ذلك ^(١) باهتزاز علوى و تأييد ملكوتى وطرب معنوي .

فان قلت : إنهم صرّحوا بأن للطبائع غايات في أفاعيلها الطبيعية ، فإن لزم أن يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني ، لزم أن يكون تلك الطبائع ذات أذهان شاعرة بنتائج أفاعيلها ونهاية حركاتها مع كونها جرمانية .

قلنا : هذا الكلام مما أوردته الخطيب الرازي على الفلاسفة راداً عليهم حيث ذهبوا إلى أن للطبائع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية و أن الغاية علة بماهيتها لغاغلية الفاعل و استكمالها بما يستدعي التوصل إليه في فعله .

و اجاب ^(٢) عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الإشارات بالتزام أن لها شعوراً بمقتضاها وغاية في أفاعيلها ، غاية مافي الباب أن يكون شعورها شعوراً ضعيفاً . والنظر في أثار النخل وميلانها إلى صوب بعض ذكرانها و إن كان على خلاف ذلك ، الصوب ، مما يؤكد ذلك . وكذا مشاهدة ميل عروق الأشجار إلى جانب الماء في الأنهار

(١) كما قال عليه السلام : > قلت باب خير بركة ربانية لا بقوة جسدانية > وقد ذكره صاحب سلسلة الذهب بقوله .

قدرت وفعل حق از آن زده سر كنده بى خويشتن در از خيبر
خود چه خير كه خيبر مردون ييش آن دست و پنجه بود زبون
س ر ه .

(٢) حاصله ان العلم كالحياة والارادة وغيرها من الصفات الكسالية مساوية للوجود تدور معه حشادار ، بل عنه . وكما ان للطبائع وجوداً وان كان كلا وجود ، لا شتى كما بالقوة والعلم . كذلك لها علم وحياة وان كانا ضعيفين ، كما قال تعالى : > وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم > ولها ارادة وبها يتم سريان العشق اليها فمراد المحقق فده بالشعور العلم البسيط لأن لها شعوراً لسياً لأقل والا لكانت حيوانات لصدق تعريف الحيوان أعنى الحساس المتحرك بالارادة عليها ، اذ الطبيعة مالم تستوف قوى التحريك لم تخط الى قوة الحس كما هو مقتضى قاعدة امكان الاخس في الصعود .

وهنا مسلك آخر في الدفع وهو ان الطبائع فواعل بالتصغير تحت الانوار القاهرة و ادباب الانواع ، والنايات متصورة لها . ولا يلزم أن تكون متصورة لتلك الطبائع كما ان طبع الرمي بالقرفاعل الحركة ، ولها غاية وليست متصورة لذلك الطبع بل للقاسر فكذا في السخر والسخر س ر ه .

وانحرافها في الصعود عن الجدار وإخراجها الأوراق الكثيرة بين الفواكه ليسترها عن صنوف الآفات وإحرازها لب الثمار في الوقايات الصائنة، يهديك إلى ما ذكره . وهاهنا لمعات نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى أن يأتي بها حين ماقد الله إتيانه فيه بمنه وكرمه .

فصل « ٣ »

في ذكر شكوك اعتقادية وفيه فكوك اعتقادية عنها

قد تقرر عند المعلم الأول ومتبعية من المشائين والشيخين أبي نصر وأبي علي وتلاميذهم وجمهور المتأخرين أن ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي للأشياء، إنما هو قوانا الإدراكية العقلية والوهمية والحسية. فالكليات توجد في النفس المجردة، والمعاني الجزئية في القوة الوهمية. والصور المادية في الحس والخيال. فوَقعت للناس في ذلك إشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها .

الاشكال الاول : إن الحقائق الجوهرية بناء على أن الجوهر ذاتي لها . وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات كما يسوق إليه أدلة الوجود الذهني . يجب أن تكون جوهرأً أينما وجدت وغير حالة في موضوع، فكيف يجوز أن يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن أراضاً قائمة به . ثم إنكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كليات ، فيلزم اندراج حقائق جميع المقولات المتباعدة بالنظر إلى ذاتها مع الكيف في الكيف .

و الجواب عنه على ما استفاد من كتب الشيخ أن معنى الجوهر الذي صيرده جنساً وجعلوه عنواناً للحقائق الجوهرية ، ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوباً عنه الموضوع ، لأن هذا المعنى لا يمكن أن يكون جنساً لشيء . وإلا لكان فصله الذي فرض مقتضاه ، مقوّمه ، ضرورياً أن الفصول المقتسمة للجنس لا يحتاج إلى شيء .

منها الجنس في تقومه من حيث هو ، بل هي من الخواص العارضة للجنس . كما أنه عرض عام لازم لها ، بل احتياجه إليها في أن يوجد ويحصل تحصيل وجودياً لانتفاء فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس ، فإذا كانت ماهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع ، لكنا فصله المفروض محصل وجوده ، مقوم معناه وماهيته ؛ كما سبقت الإشارة إليه .

و بوجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنساً للجواهر انقلاب الماهية حين انعدام شيء من أفرادها .

و بوجه آخر لزم تعدد الواجب لذاته ، فإن نفس الماهية لا يتعلق بها جعل و تأثير ، فلو كان الوجود عنها أو جزئها يلزم الضرورة الألفية فيها ، تعالى القيوم الواحد عن الشريك والنظير علواً كبيراً .

وأما الوجودات الإمكانية فحقائقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاعلها .

وكذلك قولنا ^(١) الشيء الموجود بالفعل غير صالح لأن يكون عنواناً للحقيقة الجنسية الجوهرية ، لازماً لها ؛ وإلاً لكان كل من علم شيئاً هو في نفسه جوهر ، علم أنه موجود ، بـ معنى الجوهر ، الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بأنه الشيء ذو الماهية إذا صارت ماهيته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع ، وهذا المعنى ثابت له سواء أ وجد في العقل أو في الأعيان ، وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث إذا تحققت في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المقوم بنفسه ، فالعقول من الجوهر جوهر لأنه لا في موضوع بالمعنى المذكور .

ومما يؤكد ما ذكرنا أن حمل الجوهر بهذا المعنى على الأنواع والأشخاص المندرجة تحته ، غير معنئ بشيء خارج ؛ وأما حمل كونها موجودة بالفعل - الذي هو بضع من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع - فلامحالة بسبب وعلة خارجة عن

(١) الفرق بينه وبين سابقه أن السابق كان هو الموجود بـ ما هو موجود وهو الوجود ، وهذا ماهية له الوجود بالفعل . كما أن هذا يتنازع عن الأخير بأخذ الوجود وسلب الموضوع بالفعل فيه ، دون الأخير - س ر ه .

الماهية، وإذالم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تنحصر من عوالي الأجناس والمقولات العشر إلا بسبب ، لا كحمل الذاتي الغير الممثل ، فلم يصربا إضافة معنى عديمي إليه وهو قولنا لافي موضوع جنساً لشيء منها ، وإلا لصار بإضافة معنى وجودي إليه وهو قولنا في موضوع جنساً للو اقي ؛ بل هذا أولى ، وهو خلاف ما تقرر عندهم . هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجواهر جوهرأ .

وها هنا دقيقة أخرى سنشير إلى بيانها في تحقيق الحمل إنشاء الله تعالى . حاصله أنه لامنافات بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه ، وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره ، على قياس مفهوم العدم ، واللا شيء ، واللاممكن ، وشريك الباري ، والحرف ، والوضع ، والحركة ، وممتنع الوجود ، واللاتناهي ، ونظائرهما . حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم هذا .

فقد علم بما ذكرنا أن مفهوم العرض أعم من متولة الجواهر باعتبار الوجود الذهني ، فالجواهر الذهني جوهر بحسب ماهيته ، وعرض باعتبار وجوده في الذهن ، فلانمافاة بينهم ما ، إنما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقائق المتخالفة المندرجة تحتها .

وأما أن القوم قدعدوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه أن يكون صورة الجواهر في العقل جوهرأ وكيفأ فيندرج تحت مقولتين ، فقبل إن هذا من باب المسامحة وتشبيه الأمور الذهنية بالأشياء الخارجية ، لأنه إن أريد بالكيف ماهية

(١) أي كون الوجود في الموضوع وهو العرض جنساً للاعراض التسعة خلاف ما تقرر عند الحكماء ، من أن المقولات التسع اجناس عالية ، فاذا كان العرض جنساً عالياً لم تكن التسع عاليات .

نعم السيد المحقق الداماد قد صرح في كتبه بان الجواهر والعرض جنسان قاصمان . لكن التحقيق ان العرض عرضي لها لان العرض من العروض وهو امر ثابت لها بالقياس الى الغير وذاتي الشيء . يشتهله مع قطع النظر عما عداه ، وبالحققة العرض تمييز عن وجودها الرابعي فان وجودها في انفسها عين وجودها لموضوعها ، فان الاضافة وان لم تعتبر في شيثيات مفاهيم اكثرها عند اكثرهم اواقلها عند اقلهم لكنها معتبرة في وجود جسيمها . فاذا كان العرضية وجودها الاضافي - و الوجود خارج عن الماهية - لم تكن ذاتية لها - س ر ه .

حقها في الوجود الخارجي أن يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة و النسبة ، فهو بهذا المعنى يصلح لأن يكون جنساً من عوالم الأجناس ، كما أن الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال ، فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف ؛ وإن أُريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضياً للقسمة و النسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن ، فلا تمنع بهذا الاعتبار بينه وبين ماهية الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقي الأعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض ، فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين . هذا تقرير كلامهم على ما يناسب أسلوبهم ومرامهم . والحق ما سنذكر لك إنشاء الله تعالى .

وليعلم هاهنا أن معنى قولهم إن كليات الجواهر جواهر ليس أن المعقول من الجوهر الذي يوصف بأنه في الذهن وله محل مستغن عنه أنه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية و يعود إليه ويكون تلك الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع ، كالمقناطيس الذي هو في الكف ، فإنه بحيث يجذب الحديد تارة كما إذا كان في خارج الكف ولا يجذبه أخرى كما إذا كان فيه ، فإن هذه مغالطة من باب تضبيع الحشيات ^(١) وإهمال الاعتبارات وأخذ الكلّي مكان الجزمي ، فإن الكلّي الذي ذاته في العقل على رأيهم يستحيل وقوعها في الأعيان واستغنائها عن الموضوع ؛ والمقناطيس الذي هو في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية ؛ وليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلّي المذكور في كلامهم أن كلّي الجوهر جوهر ، الماهية من حيث هي بلا قيد و شرط من الكلية و الجزئية وسائر المنضافات الذهنية والخارجية إليها ، ويقال ^(٢) لها الكلّي الطبيعي أيضاً كما يقال للماهية المعروضة للكلية الكلّي العقلي ،

(١) أي حشية بشرط لا وحشية لا بشرط ، بل اللا بشرط القسمي والا بشرط القسمي وأما أخذ الكلّي مكان الجزمي فهو تنزيل الكلّي مكان المقناطيس - س - ره .

(٢) قد ذكرنا في أوایل هذه التعليقة أن الكلّي الطبيعي الذي قال المحققون بوجوده هو الماهية التي هي مقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة ، وإنها اشد إيهاماً من المطلقة التي هي من أقسامها ، كما أشار إليه بقوله يصلح لكثير من القوود المتنافية وهو المطلق الغير المقيد بالأطلاق ، وإنها كيف لا تكون موجودة ومن أقسامها

والكلي بالمعنى الثاني لا يصلح للشخصية والوجود في الخارج ، بخلاف المعنى الأول ، فإنها لفرط إبهامها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة و الكثرة و الحلول والتجرد والمعقولة والمحسوسة ، فالمعقول من الجواهر وإن كان عرضاً بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كلياً ، و لكنّه جوهر عندهم بحسب ماهيته ، فإنّ ماهيته ماهية شأنها أن يكون وجودها في الأعيان لافي موضوع . وأما التمثيل للجوهر العقلي بالمقاطيس حيث وقع في كلامهم ، فهو إنما كان باعتبار أنّ ماهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها ، فإذا وجد مقارناً لكفّ الإنسان ولم يجذب الحديد أو وجد مقارناً لجسمية الحديد فجذبه ، لم يلزم أن يقال إنه مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف مع الحديد ، بل هو في كلّ منهما بصفة واحدة ، وهو أنه حجر من شأنه جذب الحديد . وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثل له .

فان قلت : قد صرح الشيخ في الهيئات الشفاء وغيرها بأنّ فصول الجواهر لا يجب أن يكون جواهر بحسب ماهياتها ، وإن صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية ، حتى لا يلزم أن يكون لكلّ فصل فصل إلى غير النهاية ؛ فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر ، يلزم أن تكون مندرجة تحت مقولة أخرى من المقولات العرضية ، فيكون حقيقة واحدة جوهرأً وعرضاً في وجود واحد ، لاتحاد كلّ نوع مع فصله .

قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها إن دراجها تحت مقولة أخرى ، حتى يصدق عليها مفهوم العرض ؛ لكونه عرضاً

المخلوطة والمجردة التي هي تؤخذ مادة وهي موجودة .

و أطلق في كلام بعضهم الكلي الطبيعي على السأخذ لا بشرط ، المقيد بالابشرط والاطلاق ، والبه اشار بقوله : كما يقال للماهية المعروضة للكليّة ، كما قال التفتازاني في تهذيب المنطق : ومعرضه طبيعياً .

و في بعض النسخ : كما يقال للماهية المعروضة كلي عقلي . وعلى هذا فالمعنى واضح

عاماً لازماً للمقولات المرضية، إذ لا مانع ^(١) بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقائق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل، تحت مقولة من المقولات أصلاً. نص عليه الشيخ في كتاب قاطب قدور ياس من الشفاء.

قال بعض أهل الكلام في دفع الإشكال المذكور ^(٢) وهو كون شيء واحد جوهرأ وعرضأ، كليأ وجزئياً، علماً ومعلومأ: إننا إذا تصورنا الأشياء يحصل عند أمران: أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي، وهو غير حال في الذهن ناعته، بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان، وثانيهما موجود في الخارج، وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فينبغي لإشكاله: إنما الإشكال من جهة كون شيء واحد جوهرأ وعرضأ، أو علماً ومعلومأ، أو كليأ وجزئياً.

فتقول إن أراد أن هناك أمرين متغايرين بالاعتبار موافقاً لما ذهب إليه الحكماء والمحققون، فلا يفي إلا بدفع إشكال كون شيء واحد علماً ومعلومأ

(١) إذ هنا أشياء كثيرة ليست داخلة تحت المقولات العشر، كالوجودات الخاصة بالمكانية فإنها ليست بواجبة الوجود، وكالفصول البسيطة أما لأنها الوجودات العامة كما هو منهج المصنف قده، وأما لأنها ماهيات بسيطة غير مجسدة بشيء من المقولات كما هو عند الحكماء بل هنا أعراض غير داخلة عندهم في المقولات التسع، كالنقطة والوحدة عندهم - س ر ه.

(٢) بيان الإشكال الأول قده، وأما بيان الثاني والثالث فهو أن الكلي الموجود في العقل من حيث أنه موجود كلي، ومن حيث أنه في نفس شععية - والموضوع من جهة الشخصات - جزئي؛ وكيف يكون شيء واحد كلياً وجزئياً؟ وأن العلم والمعلوم بالذات عندهم واحد وكيف يكونان واحداً والعلم بالسواد يتصف به العالم، والمعلوم لا يتصف به العالم. لا ترى أن العلم بالأشياء عين ذات الحق تعالى ويتصف به بخلاف الأشياء المعلومه.

ثم تصوير ما تصور هذا الفاضل وتشيل ما تخيله أنا إذا فرضنا شخصاً محاضراً برآة بحيث انطبع صورة شخصه وجسده في تلك الرآة فهناك امران: صورة حاصلية في الرآة وليست قائمة بها وهي الصورة الطبيعية التي في مادة الشخص، وصورة منطبعة في سطح الرآة قائمة به؛ فهكذا في الرآة التي هي قى الذهن، فننده لكل شيء يدرك ثلاث صور: الصورة الخارجية التي هي المعلومه بالعرض، والصورة الذهنية التي هي حاصلية في النفس لا قائمة به وهي الامر الذهني عنده، والصورة الخارجية القائمة بالذهن وهي الامر الخارجي عنده، فلكل مقابل موضوع على حدة - س ر ه.

وكونه كلياً وجزئياً؛ وأما إشكال كونه جوهرأ وعرضأ فبمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وإن أراد أنهما اثنان متغايران بالذات، فيرد عليه سوى كونه مخالفاً للذوق والوجدان وإحداث^(١) مذهب ثالث من غير دليل وبرهان، أنه قد تقرر عندهم وستلو عليك إنشاء الله تعالى أن كل صورة مجردة قائمة بذاتها بما بها علم وعالمية بذاتها ومعنومة لذاتها، ربنا على ذلك إنشأت علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم، فيلزم عليه أن يكون النفس الإنسانية عند تصوره للمعقولات، محصلة مكوّنة باختيارها لذوات مجردة عقلية علامية فعالة؛ بناءً على اعترافه بأنه يحصل عند تصورنا الأشياء، أمر معقول غير قائم بالذهن ولا بأمر آخر غير الذهن كما هو الظاهر. وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود وإن كان بمعنى الإعداد من المستبين فساده واستحالته. كيف والنفس قابلة للمعقولات بالقوة، وإنما يخرجها من القوة إلى الفعل ماهو عقل بالفعل، فإذا أفادت النفس العقل، فكانت إما علة مفيضة لها، فكان ما بالقوة بحسب الذات مخرجاً ومحصولاً لما بالفعل بالذات من القوة، هذا محال فاحش؛ وإما علة قابلية لها، فهو ينافي ما ذهب إليه، لأن قابلية الشيء يجب أن يكون محالاً له؛ وإن لم يكن شيئاً منهما وليست بغاية أيضاً - وهو ظاهر - ولا هي صورة لها - بل العكس أولى - فلا علاقة لها مع المعقولات، فكيف يكون منشأ لوجودها. على أن الجدوث والتجدد ينافي كون الشيء عقلاً بالفعل كما تقرر عندهم.

وأيضاً يلزم على هذا كون المعلوم كلياً وجزئياً باعتبار واحد. أما كونه كلياً فلكونه معقولا مجرداً عن الشخصيات الخارجية. وأما كونه جزئياً فلضرورة كون المعلوم إذا كان حاصلًا عند النفس حصولاً استقلالياً من غير قيامه بها، يكون متشخصاً (١) وهو الجمع بين المذهبين من المثلية والشبهية، فإن الحاصل في الذهن مثل الوجود الخارجي في الماهية ولازمها، والقائم بالذهن شيعة لكونه كيفاً، والوجود الخارجي أعني الصورة من مقولة أخرى. وإحداث مذهب ثالث من حيث القول بالصورتين إذ القائل بالمثلية قال بصورة واحدة والقائل بالشبهية أيضاً قال بصورة واحدة ولم يقل أحد بصورتين - س ر ه -

بنفسه ، إذ الوجود خارج ذهن يساوق الشخص كذلك وتحقيق المقام^(١) أن شخص الماهية المتكثرة الأفراد إنما يكون بهيئات ولواحق خارجية ، فمالم يحصل الماهية حصولاً آخر غير ماهو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معرفة مشتركة عن تلك الفواشي واللبنسات بتعريف معرفة وتشير مشتركة ، لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين ، فلا بد أن يكون للماهية حصول للشيء المعرف لها من المقارنات المانعة من العموم والاشتراك ، إذ تعريف الشيء للشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ، ولا بد أيضاً أن يكون وجودها المعرف عين وجودها الحاصل لذلك الشيء أي الذي عرفها عن الفواشي ؛ وإذا كان الوجود التجريدي لماهية معين وجودها الارتباطي للذهن الذي من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهولانية ، فلا محالة يكون وجودها له على نعمت الحلول والقيام لا غير ، إذ معنى^(٢) حلول الشيء في الشيء أن يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل . فعلم مما ذكر^(٣) أن

(١) أي بحيث ينور بطلان ما ذكره هذا القائل من كون الأمر الحاصل في ذهن غير القائم به ، كلياً مجرداً مع أن الكلية والتجرد ما ينوط بالوجود للنفس ، ويفر ما ذكره المصنف من أنه لا بد من علاقة عليية بأن يكون النفس واحدة من العلل للأمر الحاصل فيها . س . د .

(٢) لا يخفى أنه لا يلزم منه أن يكون كلياً كان وجود الشيء في نفسه عين وجوده للأخر تحقق الحلول ، إذا الموجبة لا تنعكس كنفسها . لكن المراد أن وجود الصورة للنفس لما لم يمكن أن يكون من باب وجود الفعل للفاعل لكون النفس ولا سيما في مقام العقل بالقوة قابلة قبولاً انفصالياً تجديداً . خصوصاً عند القائل - ، كان هذا الوجود الارتباطي الخصوص - حلولا . س . د .

(٣) أي الصورة العاصلة في الذهن وهي ليست في المادة ولا منشأة بالفواشي ، فينبغي أن يقول الصور الحاصلة في ذهن من غير قياسها به جزئية مخصوصة لكلية معقولة .

قلت منظوره قد الزام الخلف كما ينادي به قوله وقد فرضنا أنها معقولة الغبان الصور لما كانت عندهم بتجريد البجرد مجردة وبتعريف المعرف معرفة وهذا منوط بوجودها للنفس المعرفية وقيامها بها وهذا القائل لم يقل به في الأمر الحاصل ، كانت الصور باقية على ماديتها والتفوق بالكلية والتجرد بتجرد اللفظ . س . د .

(٤) هذا ما اختاره د . في أمرا الصور النفسانية العلية لدفع عدة من الاشكالات ❀

٥ المتوجهة الى القول بالوجود الذهني .

واجماله ان الصور العلمية الجزئية من المحسوسات والمتخيلات قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل ، وهي وجودات متالية تنشأها النفس في المثال الاصغر الذي يسمى بالخيال المتصل بالنفس ، ودون الخيال الاعظم المنفصل . والصور الكلية هي العقول الكلية التي تنال النفس وجوداتها الخارجية وتضيف اليها التردد وتعجز انطباقها على كثيرين لضعف الإدراك كالإنسان الضعيف البصر الذي يدرك شع زبد مثلاً ادراكاً بصرياً ضعيفاً ثم يجوز انطباقه على زيد وعمر وغيرهما ، وهذه العقول لما كانت اقوى وجوداً من النفس لا يمكن القول بكونها مطولة للنفس قائمة بها قياماً صدورياً بل النفس مظهر لها . فهذا مذهب اليه وه ومن المعلوم انه مني على تجرد الصور العلمية والقول بالخيال المتصل والقول بالمثل العقلية وهو ره قائل بها جميعا .

ومن الممكن ان يوجه اليه الاشكال من وجهين :

الاول ان العلمية والمطلوبة والتجرد والمادية ونظام ترذلك من الشئون المختصة بالوجود الخارجي الحقيقي، والوجود الذهني المأوى من الانوار المترتبة لا يقبل شيئاً من ذلك ، لكونها آثاراً حقيقية عينية . ويشهد به تصريحه ره في مبحث الجعل ان الجعل انما هو من شئون الوجود الخارجي ، وكذا عده ره في اول السنج الوجود الذهني مقابلاً للوجود المجرد والمادى .

الثاني انه ره بصرح بأن الوجود الذهني اضعف من الوجود الخارجي ، ويصرح أيضاً بان المثال والعقل اقوى وجوداً من الامور المادية ، ولازمه التناقض في الصور العلمية الجزئية ، والكليّة المنطبقة على الانواع المادية وافرادها ، كصورة زيد المنطبق على زيد الخارجي وصورة الانسان المنطبق على افراده الخارجية ، فان الصورتين جث كانتا من المثال والعقل فهما اقوى من مصداقهما وجوداً وحيث كانتا موجودتين ذهناً فهما اضعف من مصداقهما فهما اقوى واضعف معاً بالنسبة الى المصدق وهو التناقض .

لكن الإشكاليين ناشتان من قلة التدبر في المقام والاخلال بجهات البحث ويندفعان بتوضيح هذه الجهات و تحرير مورد الكلام في الوجود الذهني بما يرتفع به اللبس **فنقول** ان الذي شبه ادلة الوجود الذهني هو ان هذه الاشياء الموجودة في الخارج موجودة بينهما بوجود آخر لا يترتب عليه آثارها الخارجية بعينها ، ونعني بالانوار كل ما يجعل عليه في الخارج من ذاتي او عرضي حلاً شاملاً وذلك كزيد الموجود في ظرف العلم حيث انه ليس بجوهر ولا جسم ولا نام ولا حيوان ولا ناطق وليس معه شيء من الكمالات الثانية التي لزيد الخارجي ، وهذا كما ترى وجود آخر للشيء غير وجوده الخارجي الذي هو بحسبه واجد لكمالاته الاولى والثانوية . ويندفع به جميع الاشكالات التي مدارها على طلب آثار الباهية في وجودها الخارجي ، منها في وجودها الذهني . فالذي شبه ادلة الوجود الذهني ان جميع الانوار الخارجية التي تنصف بها الباهية في وجودها الخارجي مسلوقة عن وجودها الذهني . وهذا لا يدفع اتصاف الوجود الذهني ٥

بأحكام وحدانية أخرى أهم مطلق الوجود كالمالية والمعلولية والنشئ والتبزي والتجرد ونحوها ، فإن الحكم الناشئ من جهة القياس الى شيء غير الحكم الناشئ من جهة نفس الشيء ، وللموجود الذهني جهتان حقيقتان :

الأولى جهة كونه مقيساً الى وجوده الخارجي ، وهو من هذه الجهة فاقد للاتار الخارجية التي له في الخارج وهذه هي حقيقة حكمائه وليس له إلا العكابة عن ماورائه فقط وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني .

والثانية جهة تونه في نفسه من غير قياسه الى وجوده الخارجي بل من جهة ان هذا الحكم امر ذاتي متضاد للمدعي وله من هذه الجهة آثار وجودية مترتبة عليه ؛ ومن الممكن حينئذ ان يكون أقوى وجوداً من معكبه الخارجي ، وهو من هذه الجهة وجود خارجي لاذهني وهذه الجهة الثانية يمكن ان تشعب بحسب البحث الى جهتين أخريين :

أحدهما ان هذا الموجود المأخوذ في نفسه حيث كان موجوداً مذهباً هو كيفية معنائية داخلية تحت مقولة الكيف لصدق حده عليه وهو انه عرض لايقبل قسمة ولا سمة لثباته . كما عليه معظم المثاليين - اوانه صورة كمالية حاصلة لنا اعني انه صورة موجود مثالي اوعقلنا التحدث به بنفوسنا انعقاد المدرك بالمدرک فتصورت بها نفوسنا تصور المادة بالصورة ويسمين في معناه ان الصورة والفصل غير داخلين تحت مقولة من المقولات الا بالعرض - وهذا ظاهر ما نسب الى اسكندر الامريديوسي - اوانه صورة جوهرية لنفوسنا في الجواهر وصورة عرض - وكذلك ثان لها في المدركات التي من قبيل الاعراض وهذه الجهة هي التي بحث عنها في مبحث العلم .

وثانيتهما ان مفهوم هذا العلم وهو الخارج المكشوف عنه هل هو المصدق المادي مثلاً والنفس تجرده عن العواض المادية بغير التجريد كما في المدركات الجزئية أو تمام التجريد كما في الكليات كما هو المشهور . اوانه موجود مثالي أو عقلي تام الوجود قائم بنفسه مجرد عن المادة في وجوده ، والنفس اذا انفصلت من طريق العواض بوعاً من الاتصال بالخارج المادي استعنت لان تصاعد هذا الموجود المثالي او العقلي في عاله متعده به انعقاد المدرك بالمدرک فتأخذ منه صورة لنفسها وهذا علم حضوري تجده النفس عين هذا المعلوم الموجود في الخارج ، وبوجوب الاتصال الذي بالمادة ان نطبقه النفس على المادة وتدع ان هو المصدق المادي من غير ترتيب الانعقاد ، فيحصل من هذا التطبيق العلم الحسولي . هذه هي جهات البحث فاحتفظ بها لئلا يختل باختلالها امر البراهين الواردة في الاعراض المعقودة لها

ويتبين من ذلك امور

أحدها ان المراد بالاتار المترتبة في باب الوجود الذهني اهم من الكمالات الاولية

والثانية

وثانيها ان الوجود الذهني وجود قياسي بذاته يرسم بارتفاع القياس وان حده

من حكمائه وما ورائه

وثالثها ان كل علم حصولي يكشف بيلم حضوري معه - ط - .

الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها بقيامها بالنفس جزئية ومحسوسة لأكلية ومعقولة ، لمدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية التي تمنع المدرك أن يصير معقولا للنفس وقد فرضنا إنها معقولة للنفس موجودة بوجود آخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الأغشية والأغطية الجسمانية المادية فتدبر .

ثم ليت شعري إذا كان المعلوم موجوداً مجرداً دأعن المادة قائماً بذاته والنفس أيضاً كذلك فمأعنى كونه فيها؟ وما المرجح في كون أحدهما ظرفاً والآخر مظهرافاً؟ والظرفية بين شيئين مع مبائة أحدهما عن الآخر في الوجود إنما يتصور في المقادير والأجرام .

نعم من استأثر قلبه بنور الله وذاق شيئاً من علوم الملكوتين ، يمكنه أن يذهب إلى ، ذهناً إليه ، حسب المألوف هناك إليه في صدر المبحث أن النفس بالقياس إلى مدرجاتها الخيالية والحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل ؛ وبه يندفع كثير من الإشكالات الواردة على الوجود الذهني ، التي مبناها على أن النفس محل للمدركات وأن القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه .

منها ^(١) كون النفس هيولى الصور الجوهرية .

ومنها ^(٢) صيرورة الجوهر عرضاً وكيفاً .

ومنها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية والفرسية والحجربة إلى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام .

فانه إذا ثبت وتحقق أن قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ليس بالحلول ، بل بنحو آخر غيره ، لم يلزم محذور أصلاً ولا حاجة إلى القول بأن ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها ، وهذا في المحسوسات ظاهرة كانت أوباطنية .

(١) - يأتي هذا الإشكال من وجهين في مرحلة العقل والمقول من هذا السفر - سره .

(٢) ان قلت حيثئذ يلزم عكسه .

قلت لأعرض في النهن كما سنقول في علم الله وعالمه أرباب الأنواع . كيف و الكل موجودة بوجود النفس نعم مفاهيمها تحمل على أنفسها بالأولى - سره .

وأما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية من الأنواع المتأصلة فهي بمجرد إضافة إشرافية تحصل لها إلى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية على ما هو المشهور^(١) إلى تلك الأشخاص، بناءً على قاعدة المثل الأفلاطونية. وتلك الذوات

(١) متعنى بالمعقولات أوبها وبالانتزاع على التنازع، إذ على مذهبه قده ومذهب أفلاطون الإلهي لامعقولات سوى الذوات العقلية الشاهدة في عالم الإبداع عن محدثي تكون نسبة الذوات العقلية نسبة تلك المعقولات.

ان قلت لم فرق وجعل قده ادراك النفس للخياليات والحيات بالانشاء وللعقليات بالاضافة الاشرافية؟ وما هذه الاضافة؟

قلت لان احكام السواتية والمعلولة من التقدر والتشكل والتكون - و بالجملة المحدودية - على المدركات الجزئية التي هي مدركات بالذات غالبية ولذا يقول المصنف كثيراً ان ادراكها بالفعالية والانشاء، وربما يصرح بالاتحاد أيضاً بملاحظة انها اشرافاته وظهوراته وظهور الشيء ليس شيئاً على حiale، فالنفس هي عين المعنى وكل المدارك والمدركات صور وعبارات كما قيل في ظهور المبد.

الكل عبارة و انت الهنني **يامن هو للقلوب مقناطيس**

واما المدركات الكلية فأحكام الوحدة و التجرد و الاحاطة بالرائق المثالية والطبيعية عليها غالبية لكونها مجردة عن الكونين مرتفعة عن الاقليمين فلهذا يقول ادراكها بالاتحاد، وهذا الاتحاد هو مراده من الاضافة الاشرافية والعمم الشهودي والحضورى، لان العلم الحضورى له موردان الاتحاد والعلية لكن العلية غير مناسبة - وان تفوهوا بها قليلا كما يقال العقل البسيط او النفس خلاق المقول التفصيلية والعلوم النفسانية - لما ذكرناه و لما ذكره في رد الفاضل القوشجي فبقى الاتحاد.

ان قلت ما يقول المصنف في المفاهيم الكلية المعدومة التي لا ارباب لها عندهم . قلت هذه المفاهيم تشترك مع المفاهيم الموجودة في انها ايضاً حكايات عن هذه الارباب للموجودات الا انها غوانات غير مطابقة لها كما ان الحدود الغير المطابقة للمحدد تنحو نحوه عند العاد .

وان اردت ان تعرف ذلك فانظر الى شمول نور الوجود كيف وسع نقيضه ومخالفه كالعدم حتى المطلق منه ، والهاية حتى الخلافة منها عن الوجود بشدة التعجيل والتعمل، فان درك الوجود الكلى الذى هو أبده وأعم من كل شيء، مشاهدة عن بعد نور حقيقة الوجود التى هي أظهر وأنور وأوسع من كل نور وفيه . واما الاعراض فهناك عين الموضوعات فرائعة السك والسك هناك واحدة والالزم القوة .

اعلم ان استبحاش العقول عن ان ادراك الكنى مشاهدة رب النوع لوجوه ذكرناها

العقلية وإن كانت قائمة بذواتها، متشخصة بأنفسها لكن النفس لضعف إدراكها كلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا تيسر لها مشاهدة تامة إياها وتلقى كامل لها، بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة، كما بصارتنا في هواء مغبر من بعد أو كما بصار إنسان ضعيف الباصرة شخصاً فيحتمل عنده أن يكون زيداً أو عمرو أو بكرأ أو خالدأ أو يشك في كونه إنساناً أو شجراً أو حجراً، فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس وبالقياس إلى إدراكاتها، الكلية والإبهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود وذهن المعقولة، أعم من أن يكون ناشئاً من قصور المدرك أو من فتور الإدراك : فإن ضعف الإدراك وقلة النيل كما يكون تارة من جانب المدرك بأن يكون قوته الداركة في نفسها ضعيفة كعقول الأطفال أو معوقة عن الإدراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للأبدان المتعلقة بعالم الظلمات، فكذلك قد يكون أيضاً من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين : إما من جهة قصوره ونقصه وخفاء في نفسه وإما من جهة كماله وجلاله وغاية ظهوره وجلاله، فالأول كما في الأمور الضعيفة، كالزمان والعدد واليهولي ونظائرها، فلا محالة يكون تعقلها ضعيفاً لاتحاد العقل والمعقول بحسب الحقيقة، والثاني كما في الأشياء التي تكون رفيع السمك وبعيد الدرك، فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس، كالعقول الفعالة، وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها منهورة مبهورة من شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها إدراكه على التمام كما في إدراك العقل واجب الوجود جل كبريائه.

والحاصل إن النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذاتاً عقلية مجردة، لا بتجريد النفس إياها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء، بل بانتقالها من المحسوس إلى المتخيل ثم إلى المعقول، وارتحال من

في حواشينا على الشواهد، معظمها امران :

أحدهما التفاتهم إلى شبهة المفهوم وغفلتهم عن شبهة الوجود وعن أن له وجوداً ميباً ووحدة جمعية يسع كرسى نوره جميع دقائقه ولذا يكون كاسباً ومكتسباً .

وثانيهما جعلهم إياه مرآة لحاظ الجزئيات ؛ ولبعكسوا بفلحوا - س ر ه .

الدنيا إلى الآخرة ثم إلى مدارائهما ، وسفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثم إلى عالم العقول . وفي قوله تعالى « ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون » إشارة إلى هذا المعنى ، فإن معرفة أمور الآخرة على الحقيقة في معرفة أمور الدنيا لأنها من جنس المضاف وأحد المتضامين يعرف بالآخر وكأننا قد كنا أن نخرج من أسلوب المباحثة فلنعد إلى ما كنا فيه .

فتقول العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود ^(١) وهو المجرد الحاصل للجوهر لذلك أو عنده - كما سنحقق في موضعه - وكل وجود جوهرى أو عرضي يصحبه ماهية كلية يقال لها عند أهل الله ، العين الثابتة ، وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها ^(٢) ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية والمعلولية والتقدم

(١) ليس المراد بتعومته مثل وجود ماء أو نار أو غيرهما من الوجودات المحدودة الطبيعية ، بل المراد أنه وجود آخر لهذه الماهيات صوري نوري ، لا كهذا الوجود المادى الظلماني للماهيات ، الذى لا يصلح للطبيعة ، فإرادته أن وجود الماهيات فى العقل أى فى آيات الانفس كوجودها فى آيات الافاق فكما أن الوجود فى الاعيان فى الله القدس و اضافته الاشرافية وليس بجوهر ولا عرض بذاته كذلك العلم وجود هو فى النفس و اشراقه وليس بذاته جوهر ولا عرض ، واما نفس شئيات الماهيات فتجوهر وكم وكيف و غيرها بالحمل الاولى لا بالشائع ، اذا فردية يستدعى الوجود ولا وجود للماهيات بالذات والوجود الذى لها انما هو الوجودات المتفرقة ، وهذا الوجود الذى فى الذهن انما هو للنفس وهذا بوجه كوجود الماهيات فى نشأة العلم الربوبى اذ ذلك الوجود الشائع انما هو للعلم الربوبى لالماهيات المعلومة .

ثم ان تقسيم الحمل أمروى فى البين لا يتنا ، تحقيقاته عليه ثم خاض فى تقسيم الجواب بقوله : فاذا تمهدت .

وكل نظاره أوجله على أمرين :

أحدهما كون الاشياء فى التقنن هى بالاولى لا بالشائع .

وثانيهما كونها كيفاً بالحقيقة حذراً من اسناد المسامحة الى رؤساء العلم .

ثم هذا الجواب مع انزام القواعد الشهورة والاقتد مضى بتحقيقات اخرى - سره . (٢) انما قال عند نامع أن الكل قائلون ان الماهية من حيث هى ليست الاهسى لاموجودة ولا معدومة ، لان من قال بأصالة شئية الماهية قال فى الحقيقة الماهية ذاتها موجودة ولو بالاتساق والعيبة المكتسبة من الجاعل ، كالوجود عند المصنف فده فهو يقول به لساناً ، فالمراد انه لازم مذهبهم ، وقولهم بها فى قوة القول به .

ولهم ما قال الامام الرازى : الحق ان عدم مجعولية الماهية من متفرعات مسئلة الماهية من حيث هى ليست الاهى - كما سيقول - س ر ه .

و التأخر و غيرها - كما مريانه - فكما أن الموجود في نفسه من المحسوسات والمعتولات إنما هي وجودات مادية أو مجردة ولها ماهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض ، فكذا الموجود الرباطي أي المعلوم للقوى الإدراكية والمشهود لها والحاضر لديها إنما هي الوجودات الحسية أو العقلية؛ أما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الإنسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه . وأما العقليات فبارتقاء النفس إليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس ، وتلك العقليات في ذاتها شخصية^(١) وباعتبار ماهياتها كلية صائقة على كثيرين من أشخاص أصنافها النوعية . وحصول الماهيات و المفهومات العقلية و وقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعية و وقوع عكسي ، وقوع مائتاء من الأمثلة في الأشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف ، من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها في ذاتها جواهر أو أعراض ، فكما أن ما يتخيل من صورة الإنسان في المرآة ليس إنساناً موجوداً بالحقيقة ، بل وجوده شبح لوجود الإنسان متحقق تتحققه بالعرض ، فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الأشياء ومعانيها لأذاتها وحقائقها ؛ ومفهوم كل شيء لا يلزم أن يكون فرداً له . وبالجمله يحصل للنفس الإنسانية حين موافاتها الموجودات الخارجية لأجل صقلتها و تجردها عن المواد صور عقلية وخيالية وحسية ، كما يحصل في المرآة أشباح تلك الأشياء وخيالاتها ؛

(١) هذا بظاهره ينأ في ماحقه ان مناط الكلية نفس الوجود و لكن الوجود العقلي ، لسة دائرة ذلك الوجود وفسحة دائمه و استواء نسبتة الى رفاقه حتى قال في سفر النفس في بيان تجردها انه ليس عندنا اعتبار كلية الصورة العقلية غير ، و اعتبار شخصيتها غير . ثم كيف تكون باعتبار ماهياتها كلية والماهية من حيث هي لا كلية ولا جزئية . **فالتوفيق** أن يقال مراده قده بالكلية هنا هذا الاستواء الذي مشاؤه الفقدان الذاتي لكل شيء ، و مرط اهام الكلي الطبيعي الذي أشار اليه ، واحتمال الكثرة الذي مشاؤه الشاهدة عن بعد وضع الالتفات الى الذات و باطنيات الذات « نسوا الله فأنساهم أنفسهم » أو المراد عدم الالباء عن الكلية كما هو شأن القابل لا الاقتضاء الذي هو حق الفاعل كما يظهر من ذلك الموضع من سفر النفس فذلك الوجود يقتضي الكلية و ماهيته و ان لم تقتض . يمكن لأنابها - س ر ه .

والفرق بين الحصولين: أن الحصول في المرأة بضرب شيء بالقبول ، و في النفس بضرب من الفعل .

ولا تظن أن ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال ، إذ الفرق بين الطريقين أنهم زعموا أن الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ، ماهيته وذاته ؛ وفي الذهن ، شبحه ومثاله دون ماهيته . ونحن نرى أن الماهية الإنسانية وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموضعين ، لاحظ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين على ما قررناه ، إلا أن لها نحواً من الاتحاد مع نحو من الوجود أو أنها كلاً إنسان مثلاً فإن مفهومه يتحد أما في الخارج فينحو من الوجود بصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للمعقولات^(١) ، وينحو آخر يصدق عليه أنه جوهر مفارق عقلي مسمى بروح القدس على رأى أفلاطون ومن سبقه ، وأما في الذهن فينحو آخر يصدق عليه أنه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حالاً أو ملكة^(٢).

تحقيق وتفصيل
اعلم أن حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين :
أحدهما الشائع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف ؛ وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً ؛ ويرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ، سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية

- (١) هذا هو التعريف المشهور بل المتفق عليه للإنسان . ولي عليه كلام ؛ فإن المقصود من التعريف إما الإطلاع على الذاتيات للمعرف ، وإما امتيازها عما عداها فقط ؛ والمقصود هنا هو الأول فيثبت كان الواجب عليهم الإشارة إلى استيفائه مقام المعدنية مثلاً ، كما أشاروا إلى مقام هيولويته بالجوهر ، وإلى جسميته بقابل الاعداد ، وإلى نباتيته بالنامي ، وإلى حيوانيته واستيفائه الشاعر الظاهرة والباطنة والحركة الباعثة والعاملة بالحساس والمتحرك بالإرادة ، وإلى عقله بالقوة وبالفعل بالناطق ؛ فالطبيعة عالم تستوف شرائط النوع الاخص لم تتخط به النوع الاشرف . ولو ادرج قولنا له صورة معدنية مثلاً في قابل الاعداد ، فليدرج النامي والحساس فيه وهو مناف للغرض الذي هو الإطلاع على الذاتيات . وليس المقصود الامتياز فقط والا لتأتي بالاكتفاء بالناطق بل الضاحك مثلاً . فالتعريف التام أن يقال الإنسان هو الجوهر القابل للأبعاد ذوات المصورة الفعورية والمعدنية النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق - س ر ه .
- (٢) هذا على المنهج المشهور وسيأتي الكلام في كونه كيفاً بالعرض - س ر ه .

الطبيعية أو على أفراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات أو غيرها ؛ وسواء أكان المحكوم به ذاتياً للمحكوم عليه و يقال له الحمل بالذات ، أو عرضياً له ويقال له الحمل بالعرض . والجميع يسمى حملاً عرضياً ^(١) .

وثانيهما أن يعنى به أن الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول ومفهومه بعد أن يلحظ نحو من التفاتر ، ^(٢) أي هذا بعينه عنوان ماهية ذلك ، لأن يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ؛ ^(٣) ويسمى حملاً ذاتياً أولياً ، أما ذاتياً لكونه لا يجري ولا يصدق إلا في الذاتيات ، وأما أولياً لكونه أولى الصدق أو الكذب ، فكثيراً ما يصدق ويكذب بمحمول واحد على موضوع واحد ، ^(٤) بل مفهوم واحد

(١) لأن الهو هوية في مقام وجود الموضوع والمحمول والوجود عرضي للماهية بخلاف الثاني - س ر ه .

(٢) لأن الحمل يستدعي التفاتر بوجه ، البنية بوجه ، ففي حمل العد على المحدود وهو الحمل الأولي الذي مفاده الهووية مفهوماً والاتحاد ماهية ، اتفاتر بالاجمال والتفصيل ، وهو تفاتر جلي ، وفي حمل الشيء على نفسه وهو أيضاً أولي نقول مثلاً إذا فرض أحد الجبل المركب فقال جبل الإنسان انساناً وقتلنا في رده الإنسان انسان فكأننا قتلنا الإنسان الذي جوزت سلبه عن نفسه هو الإنسان الذي نبوته لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال ؛ وكذا قول الحكماء ، الإنسان من حيث هو ليس إلا هو حمل أولي أي الإنسان من حيث هو أي نفسه إنسان ليس موجوداً ولا معدوماً ولا غير ذلك مما ليس عيناً وجزءاً له ، فكأنهم قالوا الإنسان الذي جوزتم أنه في ذاته موجود مثلاً هو الإنسان الذي في ذاته جامع ذاته وذاتياته لاغير . ومما ذكرناه ظهر أنه ليس من باب حمل الشيء على نفسه الذي هو غير مفيد ، على أن عدم الافادة باعتبار أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري أي لازم وكذا ضروري أي يديهي ، لأنه لا حمل يصدق هنا فإذا تحقق الحمل ومعلوم أنه ليس المقصود أنه هو في مقام الوجود فقط بدون المفهوم ، تحقق أنه حمل أولي أي هو هو مفهوماً - س ر ه .

(٣) المراد بالذات الصدق وهو شيعة الوجود ؛ يعني كلما تحقق الاتحاد في المفهوم تحقق في الوجود ، إذ مفهوم واحد لا يتعدد وجوده ؛ ولا عكس كلياً . ولكن النظر في الحمل الأولي إلى الاتحاد في المفهوم . والبراد من الوجود في كلامه قد أعم من الضارحي والذهني البتي والتقديرى ، فان قولنا عدم عدم اجتماع التقيضين اجتماع التقيضين وأمثالها من هذا العمل ولا وجود هنا حتى يقتصر أولاً - س ر ه .

(٤) كقولنا الضاحك كاتب وليس بكاتب ، أي هو هو وجوداً وليس هو هو مفهوماً و ماهية . وفيما ذكر في الترتي بكلمة بل الموضوع والمحمول كلاهما واحد مثلان مفهوم الضاحك الذي هو القدر المشترك بين الضاحكين ضاحك بالاولي وليس بضاحك بالشامع

على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين ، كالجزئي ، واللامفهوم ، واللاممكن بالإمكان العام ، واللا موجود بالوجود المطلق ، وعدم الدم ، والحرف ، وشريك الباري ، والتقيض . ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة أخرى سوى الشروط الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل ، فالجزئي مثلاً جزئي بالحمل الذاتي ، ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف ، ومفهوم الحرف حرف بالأول إسم بالثاني

فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول : إن الطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها ومقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ، ^(٢٠) ومن حيث وجودها في

(١) المراد بها نفس الطبائع المرسله الا بشرطية المسمية والماهيات من حيث هي هي التي هي الكليات الطبيعية كما مر قبل تقسيم العمل ، وليس المراد بها الكليات العقلية المصطلحة القابلة لها كما يظهر لك من مطاوى تحقيقاته ولا سيما على مذهبه قدم ان الكلي العقلي هو رب النوع الشاهد عن بعد ، فانه مندرج في الجوهر حيث ان اندراج الفرد في الطبيعة ، وقد قلنا منه ان حيثية كليته يعينه حيثية شخصيته و هو قد صدد نفى فردية نفس شيئية الماهية ، فقله من حيث كليتها أى إيهامها المفرط كما مر . وقوله من حيث عقليتها أى نفس مفهومها الذهني - س ر ه .

(٢) قد عرفنا مذهب ر ه في الصور الذهنية ان الجزئيات منها معلولة للنفس وهي مصدر لها ، والكليات حاملة لها عن مشاهدة نفس المجردات العقلية من بعد وبترتب على ذلك تجويز انطبائنها على كثيرين وإيهامها فالنفس مظهر لها لا مصدر ، لكونها أقوى وجوداً وأصرح فعلة من النفس . فقله ر ه هيئنا تصوير مظهر أو مصدر لها الخ الظاهر ان تصوير تصوير راجع الى النفس وضير (لها) راجع الى الطبائع العقلية و مراده ر ه بذلك ان النفس تصوير مظهراً للطبائع العقلية ان بقيت على حالها من الكلية وتصور مصدرها لها ان تبنت بتيمات خيالية أو حسية .

ثم هذا الذي وجدت في النفس وجود صفة لموصوف هو داخل تحت مقولة الكيف بالذات وحيث كانت حيثية مقوليتها الغير الداخلة تحت مقولة متحدة الوجود مع هذه العينة : الداخلة تحت الكيف بالذات فهي كيف بالعرض ؛ فالطبائع العقلية من حيث نفسها جواهر مجردة خارجية أو هيئات نورية فيها ؛ ومن حيث وجودها صفات للنفس وعلوماً لها ، تحت مقولة الكيف ؛ ومن حيث كليتها ومقوليتها للنفس - وهو البحوث عنه في الوجود الذهني - غير داخلة تحت مقولة من المقولات وانما لها مفاهيم المقولات لاحقاقتها - ط .

النفس^(١) أي وجود حالة أو ملكة في النفس يصير مظهرًا أو مصدرًا لها، تحت مقولة الكيف^(٢). فإن شئت عنا ليس الجوهر مأخوذاً في طبائع أنواعه وأجناسه وكذا الكم والنسبة في طبائع أفرادها كما يقال الإنسان جوهر قابل للأبعاد حساس ناطق، والزحان كم متصل غير قادر، والسطح كم متصل قاد منقسم في الجهتين فقط. نجيبك بأخا الحقيقة بأن مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حد الإنسان فرداً للجوهر، مندرجاً تحته، كما أن كون مفهوم الجزئي وحده - وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين - عين نفسه لا يوجب كونه جزئياً. وكون حد الشيء عين محدوده وإن كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحد فرداً للمحدد. وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصير من جزئيات الجوهر وأنواعه. وكذا باقي المقولات. وإنما يلزم لو ترتب عليه أنه^(٣) بأن يكون نفس مفهوم الجوهر مثلاً من حيث هو بشرط الكلية إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع؛ وهذا المفهوم بشرط الكلية يمتنع وجوده في الخارج، إذ كل موجود خارجي مشخص. وكذا نقول في أكثر الحدود والمفومات، فإن حد الحيوان وهو مفهوم الجوهر (١) أي يكون الوجود مبرزاً لإحكام نفس الماهيات الكامنة والا فأت تعلم أن الوجود ليس جوهرًا ولا عرضًا فكيف يكون كياناً أو نقول إن الوجود واسطة في الثبوت في اتصاف الماهيات بالكيفية كالشمس لسخونة الماء، أو لسواد الوجه لا واسطة في العروض كحركة السفينة لحركة جالسها - س ر هـ.

(٢) أي النفس، مظهرًا؛ هذا بالنسبة إلى الصور العقلية. أو مصدرًا، هذا بالنسبة إلى الصور الجزئية - س ر هـ.

(٣) أقول مبني تحقيقاته في أن المفاهيم في الذهن ليست هي هي بالحمل الشائع إن الماهيات المعبر عنها بالكلية الطبيعية اعتبارية مخصصة، والصدائفة والفردية إنما هي بالوجود، فمفهوم الجوهر الجنسي أو الجوهر النوعي كالإنسان وكذا مفهوم الكم الجنسي أو النوعي كالخط وغير ذلك مع قطع النظر عن الوجودات الخاصة بها لا يصدق على نفسها إلا بالحمل الأولي. وعلى هذا كان يكفي أن يقول نفس المفهوم الذهني من الجوهر ولا يرتب عليه الاثر بلا حاجة إلى شرط الكلية كما سيذكر في مفهوم السطح والإنسان؛ إلا أنه قد ازداد في البيان فيبين أن الكلي العقلي أيضاً لا يصدق على نفسه بالحمل الشائع بما قاله، وأيضاً المفاهيم مأخوذة بالوجود أيضاً أي العقلي لا تصير أفراداً لأن ذلك الوجود وجود النفس - س ر هـ.

النامي الحساس ، لا يصدق عليه هذا المفهوم بالعمل الشائع ، وإن حمل عليه حملاً أولياً .

فإن قلت : إذا لم يكن الطبائع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في أي نحو كان من الوجود ، لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقة عليها على أي وجه أخذت ، ولم يكن الأشخاص أيضاً مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه ، إذ حقيقة الشيء ليست إلا الماهية النوعية له .

قلت : كون موجود مندرجاً تحت مقولة يستتبع أمرين : (١) أحدهما أن يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذاً في حقيقته ، كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط ، فإنه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار أجزاء الحد في الحد .

وثانيهما أن يترتب عليه أثره ، بأن يكون باعتبار كميته قابلاً للانقسام والمساواة و باعتبار اتصاله ذا أجزاء مفروضة مشتركة في الحدود ، وباعتبار قراره ذا أجزاء مجتمعة في الوجود .

إذا تمهد هذا فاعلم أن الطبائع النوعية إذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخيصات الخارجية ، ترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب آثارها الوجود العيني ، وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخيصات الظلية يكون تلك الطبائع حاملة لمفاهيم الذاتيات من غير أن يترتب عليها آثارها ، إذ الآثار للموجود لا للمفهوم ؛ مثلاً الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم ، لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكمية أي ليس الحاصل في الذهن من حيث أنه موجود ذهني وقائم به قابلاً للانقسام إلى الأجزاء لذاته ، بل هو معنى بسيط مجرد . بحيث إذا وجد في الخارج يترتب عليه آثار الكمية لذاته . ومثل ذلك ، الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مجعلاً لكن ليس حيواناً يترتب عليه آثار الحيوانية : من الأبعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن ، بل يتضمن (١) جمل مناطق الفردية ترتب الآثار . وعلى هذا لم يكن الوجود في الخيال أيضاً فرداً كاملاً ينفى - س د ه .

لمعنى الحيوان المجرد عن العمل ، المعزول عن الآثار والأفعال ؛ وكذا حال الناطق .

فان : قلت ما حسبته من آثار الذاتيات منفكة عن الأنواع في الذهن ، هي نفس الذاتيات ، فإن معنى الكم ليس إلا نفس المنقسم بالذات ، فكيف يكون الحاصل في الذهن كمّاً ولا يكون قابلاً للانقسام ، لأنه معنى عقلي مجرد بسيط ، وإذا كان منقسماً بالذات فلا يكون كيافاً .

قلت : بل هو باعتبار أخذ مفهوم الكم فيه . وأدلة الوجود الذهني بعد ^(١) تمامها لا يستدعي إلا حصول نفس ماهيات الأشياء في الذهن لأفرادها وأنحاء وجوداتها . وقد أقمنا نحن البرهان على امتناع انتقال أنحاء الوجودات والتشخصات من موطن إلى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء .

وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الأنواع كحمل مفهومه على نفسه : بمعنى كونه مأخوذاً في حدّها كأخذ الشيء فيما هو ذاتيّته أوداته ، فكما أن مفهوم الكم باعتبار لا بصير فرداً لنفسه ولا بصير منقسماً لذاته ، كذلك الأنواع الحاصلة منه في العقل .

فبجملة ما قررناه ظهر لك أن شيئاً من المقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست متدرجة تحت مقولة من المقولات ، ^(٢) بمعنى كونها أفراداً لها ، بل المقولات إما

(١) إنما قال ذلك لأنه بعد تمامها و تشييد أركانها بعد ، لأنها مزيفة عنده

- س ر ه .

(٢) هذا أيضاً دليل على ما قلناه ان المراد نفي اندماج شيئات الماهيات تحت

المقولات بنحو الفردية لا الكليات العقلية فقط .

ثم الكليات العقلية هكذا على مذاق القوم ، وأما على مذاقه فده نفس مفاهيمها هكذا فان التمثل عند مشاهدة النفس للثلث الانطاونية الشخصية ، وعدم فرديتها لكونها مشاهدة عن بعد ، فيحتل كل واحد منها الكثرة .

ثم ان ما ذكره يصح في كليات الجواهر والاعراض التي في العقل ، وأما الصورة الجزئية التي في الخيال كالإنسان مثلاً فهو جوهر و إنسان بالعمل الشائع ، و ناهيك في ذلك قولهم ان لكل طبيعة أفراداً ذهنية ، والفرد مصداق الطبيعة بالعمل الشائع .

والجواب انه لا يتفاوت الامر عند الصنف فان نفس الطبيعة في الوجود الغيالي أيضاً ليس فرداً حتى ان الوجود الغاري أيضاً كونه فرداً ليس باعتبار نفس الطبيعة وان كان

عيناها أو مأخوذ فيها ؛ وأما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ^(١) ناعته له من مقولة الكيف بالعرض ، لأن الكيف ذاتي لها ؛ وأصل الإشكال وقوامه على أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات ، وهو مما لم يقيم عليه برهان ، وما حكم بعمومه وجدان ؛ وهو الذي جعل الأفهام صرعى و صير الأعلام حيارى حيث أنكروا الوجود الذهني ، وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم أن إطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه و المسامحة ، فاختار كل مذهباً وطريقه ، ولم

تة الفرد نفس الطبيعة أيضاً بالعرض ، فإنها موجودة بالوجود الخاص بها والوجود عين التشخص فهو الشخص بالذات وهو الواسطة لمرض الشخص والفردية للطبيعة أيضاً ، وأما الوجود الغيالي مما ينفرد أمن الطبيعة فليس موجوداً بالوجود الخاص بالطبيعة لأن ذلك الوجود وجود النفس ولا سيما على قاعدة اتحاد المدرك والمدرك فإنها وجود واحد بسيط ينتزع منها مفاهيم عامة وخاصة بلا انقلاص في وحدتها وبساطتها ، فكل وجود خيالي اشراق من النفس وظهوره فيها كما في الوجود الاحاطي الذي في العاقلة الذي يشمل سمة وداته وقافته من كل نوع ؛ وبوجه اخر ليست الصور العلية افراد المقولات لكونها فوق المقولات كالنفس لالكونها دونها وقد تكلم قده في مرحلة العقل والمقول أيضاً في هذه المسئلة فانتظر - س ر د .

(١) لما فرغ من تصحيح ان المقولات في الذهن ليست بالعدل الشائع مقولات بل بالعدل الاول قطع ، ذكر الجزء الثاني من المطلوب ، وهو انها كيف بالعدل الشائع ولما رأى انه لو صدق عليها الكيف صدقاً ذاتياً عاد الاشكال جذتاً ، قال انها كيف بالعرض ، لكنه قده ما ذكر في بيان كيفيتها سوى انها صفات للذهن وأن وجودها في النفس وأنت تعلم انه لا يثبت سوى عرضيتها المطلقة الشاملة لكل المقولات في الذهن كما قال المحقق الدواني وغيره ، فإن وجودها في أنفسها كونها وتحققها لا امر ينضم اليها ، والوجود ليس كيفاً ، ونفس تلك الماهيات من مقولات المعلومات مع أن وجودها في أنفسها عين وجودها لموضوعها وهو النفس . ثم انتابها الى النفس ان كان إضافة اشراقه من النفس فالاشراق هو الوجود ، فكان كاشراق الحق في كل بحسه ، ولم يكن من مقولة الكيف ، بل من مقولة المعلوم ولكن بالعرض ، وان كان إضافة مقولية كان المعلومات إضافة بالعرض لا كيفاً بالعرض ، ثم ما بالعرض لا بد وان ينتهي الى ما بالذات فاذلك الكيف بالذات حتى تكون تلك المفاهيم الذهنية كيفيات بالعرض له ، والكيف من المحولات بالضيمة وليس كالعرض المطلق ، ولا ضيمة فيها ينتزع منها ماهية الكيف المطلق وماهية الكيف الخاص ك مفهوم العلم .

والجواب ان بنائه على طريقة القوم من القيام الحنولي لا الصدوري ولا الاتعاد فالمقولات في العقل مفاهيم جوهر وكم وكيف الخ ويضاف اليها وجود ناعته عند القوم وهذا الوجود له ماهية هي مفهوم العلم وهي كيف بالذات والمقولات كيف بالعرض

يهتدوا إلى حله سيلا ولم يأتوا بشيء يسمن ولا يغنى قليلا .

الاشكال الثاني : إنا نتصور جبلا شاهقة وصحارى واسعة مع أشجارها وأنهارها وتلالها وودادها ، و نتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئى المانع عن الاشتراك ، فوجب على مآذهبوا إليه أن يحصل تلك الأمور في القوة الخيالية التي ليست جسماً ولا متقدرة ، بل كيفية وقوة ^(١) عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس ، وكذا إذا تصور زيداً مع أشخاص آخر إنسانية ، يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية ناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات آدميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنائعهم ، وهو مما يجزم العقل بطلانه . وكذا لو كان محل هذه الأشياء الروح التي في مقدم الدماغ في شيء ، قليل المقدار والحجم ، وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه . ولا يكفى الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم إلى غير النهاية فإن الكف لا يسع الجب وإن كان كل منهما يقبل التقسيم لا إلى نهاية .

والجواب أن هذا إنما يرد نقضاً على القائلين بوجود الأشباح الجسمية والأمثلة الجبرمانية في القوة الخيالية أو الحسية ؛ ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف ، كما لا يذهب على متتبع أقوالهم . وليس لهذه القوى إلا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والأشباح في عالم المثال الأعظم كما هو رأى شيخ الإشراق تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس والرواقين ، أو أسابياً وآلات للنفس بها يفعل تلك الأفعال والآثار في عالم مثالها الأصغر كما ذهبنا إليه . ^(٢) والحاصل إنه لا يرد ذلك

(١) أما أن المراد بكليتهما واحد ، فإن القوة تطلق على المبادئ العرضية كما يجئ في القوة والفعل ، وأما أن الكيفية إشارة إلى القول برخصتها كما هو قول كثير من الأطباء والقوة إشارة إلى القول بجوهريتها وانها كالصور النوعية الجوهرية - س د .
(٢) والحاصل أن هناك صوراً مادية في خارج المشاعر ولها آثار مادية في القوى الحسية عند اتصال الحواس بالمحسوسات ولا ادراك ولا شعور في هذه المرحلة ويقارنها شعور وادراك من النفس تظهر به هذه الصور ظهوراً على نمت الجزئية أو على نمت السمة والكلية ، وظرف هذين النوعين من الصور الظاهرة للنفس عالمان مجردان عن البادة هما وراء عالم البادة ، أحدهما عالم المثال الأعظم أو الأصغر - على خلاف فيه - و الآخر عالم العقول الكلية . والعوالم الثلاث - المادة والمثال والعقل - متطابقة - ط .

نقضاً على من أثبت وجوداً آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسماني .

وبالجملة فإنما يثبت بأدلة الوجود العلمى للأشياء الصورية ، وجود عالم آخر ؛ وأن لهذه الصور والأشباح وجوداً آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة ، وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنية ، بل ربما يشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين ، المستغنية عن مخالطة هذين العالمين ، بمعونة القوى الباطنية ، كما يشاهد هذه الأشباح بمعونة القوى الغلظية . وبالجملة يستدل النفس المجردة بإدراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم ، وإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شيعي مقداري ، كما يستدل بإدراك ذاتها والحقيقى العقلية على وجود عالم عقلى خارج عن القسمين عال على الإقليمين ، لأننا ندرك ما شاهدناه مرة من أشخاص هذا العالم بعد إنعدامه على الوجه الذى شاهدناه أولاً من المقدار والشكل والوضع ، به ينتصب عند المندك ، وبه يتمثل بين يديه بخصوصه ؛ وله وجود ألبتة وليس في هذا العالم بالقرض ؛ فوجوده في عالم آخر . فذهب أفلاطون والقديماء من الحكماء الكبار ، وأهل الذوق والكشف من المتألمين ، إلى أن موجودات ذلك العالم قائمة لافى مكان ولا فى جهة ، بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس ؛ إذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الإين والشكل والكم واللون والضوء وأشكالها بالكلية ، والموجودات الحسية مغمورة فى تلك الأعراض ، وأما الأشباح المثالية الثابتة فى هذا العالم فلها نحو تجرد ، حيث لا يدخل فى جهة ولا يحويها مكان ؛ ونحو تجسم ، حيث لها مقادير وأشكال .

و خلاصة ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردى فى حكمة الإشراف لإثبات هذا المطلب أن الإبصار ليس بانطباع صورة المرمى فى العين ^(١) على ما هو

(١) تهيد لقوله فكذلك صورة المرأة ليست فى البصر لتدخل فى الكلية حتى يقول صورة المرأة ليست فى كذا ولا فى كذا فىكون فى كذا وهو عالم المثال . ثم اعلم ان تضعيف الوهم هذه الاشباح الغيالية المثالية ، سره جعلها مرامى لمعاظنة

رأى المعلم الأول ، ولا يخرج الشعاع من العين إلى المرمر كما هو مذهب الرياضيين ، فليس الإِبصار إلا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير ، إذ بها يحصل للنفس علم إشراق حضوري على المرمر فيراه ؛ وكذلك صورة المرأة ليست في البصر ، لامتناع انطباع العظيم في الصغير ، وليست هي صورتك أو صورة مادأيت^(١) بعينها كما ظن لأنه بطل كون الإِبصار بالشعاع ، فصلا عن كونه بانعكاسه . وإذ تبين أن الصورة ليست في المرأة ولا في جسم من الأجسام ، ونسبة الجليدية إلى البصيرات كنسبة المرأة إلى الصور والظاهرة منها ؛ فكما أن صورة المرأة ليست فيها ، كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست في الجليدية ؛ بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس إشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير ، فإن كان له هوية في الخارج فيراه ، وإن كان شعباً محضاً فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرأة . فإذا وقعت الجليدية في مقابلة المرأة التي ظهر فيها صور الأشياء المقابلة ، وقع من النفس أيضاً إشراق حضوري فرأت تلك الأشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية - لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع -

الماديات الجزئية لاملحوظاً بالذات لكونها عنده أرغب وأحب ، لكن اشته عليه ان مرغوبيتها وحسيتها بدخيلة البدن فلولا حرارة الكبد لم يكن الماء البارد الجزمي بهذه الثابة من المرغوبة وهكذا - س ر ه .

(١) إنما لم يقل وليست في المرأة نفسها أيضاً لجريان هذا الدليل فيها أيضاً .

وأعلم أن المصنف اختصر قول الشيخ الإشراقي قده فان الشيخ في البحث المصدر بالحكومة بعدما اطل كونه الإِبصار بخروج الشعاع وبالاتطباع في كلام مبسوط ، عقد بحثاً آخر مصدراً بالقاعدة فقال : اعلم أن الصورة ليست في المرأة والا ما اختلفت رؤيتك للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك اليها الى آخر ما قال ؛ فزج المصنف قده بين البعيتين وجعل الأول تمهيداً للثاني والثاني مثبتاً لعالم المثال ، بل هذه العقالات في اواسط حكمة الإشراق و قوله : وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين الخ في اواخرها وانما قال المصنف وخلاصة ما ذكره الشيخ .

ثم انه لما كان انطباع العظيم في الصغير مستمناً فمن قال ملفزاً .

كوهي اندر پنه داني يا قتم داني كه چيست

بحری اندر سر مه دانی یا قتم دانی كه چيست

ارادته مظهرية العين و الدماغ ، و الجليدية بقدر حب القطن و الدماغ بقدر

المكحلة - س

وبمثل ما تمتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ ، فإذا ن
الصور الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان ، لامتناع انطباع الكبير في الصغير ، ولا
في الأعيان ، وإلا لبراها كل سليم الحس ؛ وليست عدماً ، وإلا لما كانت متصورة ولا
متميزة ولا محكوماً عليها بالأحكام المختلفة الثبوتية . وإذا هي موجودة وليست
في الأذهان ولا في الأعيان ولا في عالم العقول - لكونها صوراً جسمانية لامغلية -
فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل - لكونه
غير مادي تشبيهاً بالخيال المتصل - وهو الذي ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون
كأفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنبأ قلس وغيرهم من المتألهين ، وجميع السلاك
من الأمم المختلفة ؛ فإنهم قالوا : العالم عالمان عالم العقل ^(١) المنقسم إلى عالم
الربوبية وإلى عالم العقول والنفوس ، وعالم الصور المنقسم إلى الصور الحسية وإلى
الصور الشبعية . ومن هاهنا يعلم أن الصور الشبعية ليست مثل أفلاطون ، لأن هؤلاء
العظماء من أكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور ، يقولون بالمثل الأفلاطونية ،
وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية ، وهذه مثل معلقة في عالم الأشباح
المجردة ، بعضها ظلمانية هي جهنم عذاب الأشقياء ، وبعضها مستنيرة هي جنات تنعم
بها السعداء من المتوسطين وأصحاب اليمين ، وأما السابقون المقربون فهم يرتقون
إلى الدرجة العليا ويرتفعون في رياض القدس عند الأنوار الإلهية والمثل الربانية .

فقد عرشي
إعلم أنا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي كما
ذهب إليه أساطين الحكمة وأئمة الكشف حسب ما حرروه وقرروه
صاحب الإشراف أنتم تحرير وتقرير ، إلا أنا نخالف منه في شيئين ^(٢) :

(١) أي عالم المعنى المنقسم - س د ه .

(٢) لا ريب في أن النفس لا تتأثر شيئاً من معلوماتها إلا بعد وجودها بنفس ولازم
هذا الارتباط كون وجود المعلوم سواء كان جزئياً أو كلياً ، قائماً بالنفس ومن مراتب
وجودها ، فالنفس لا تتأثر شيئاً إلا في داخل ذاتها ودائرة وجود نفسها ولازم ذلك أن يكون
لها مثال خاص بها منطبق على المثال الأعظم الامتيزه خصوصية وجود النفس نظير
الغطاء الحاصل للعواس في محسوساتها المستند إلى خصوصيات العاس أو المحسوس
وكالتغير الحاصل للمرئي باختلاف المرئي في أشكالها من تزيين وتلث واستطالة

أحدهما أنَّ الصور المتخيلة عندنا موجودة^(١) - كما أومأنا إليه - في صقع من النفس بمجرد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال ، لافى عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها - كما يفهم من كلامه - لظهور أنَّ تصرفات المتخيلة ودعائها الجزافية وما يبعث به من الصور والأشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس إلا في العالم الصغير النفساني لأجل شيطنة القوة المتخيلة ؛ وأنَّ هذه الصور الخيالية باقية بقاء توجه النفس والتفاتنا إليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها ، فإذا أعرض عنها النفس انعدمت وزالت ، لأنها مستمرة الوجود باقية لا يابقاء النفس وحفظها إياها كما زعمه ؛ والفرق بين الذهول والنسيان أنَّ للنفس في الأول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره ، بخلاف الثاني فإن فيه يحتاج إلى ذلك أوما هو بمنزلة كالعلامات الدالة .

والثاني أنَّ الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال ؛ وعندنا ظلال للصور المحسوسة ، بمعنى أنها ثابتة في هذا العالم^(٢) ثبوتاً ظلياً أي ثبوتاً بالعرض لا

بواسطة واستدارة وغيرها ويؤدي إلى مفارقة المرآت للمرئي بقوله رد بثبوت مثال خاص بالنفس غير المثال الاعظم العام مما لا محجب عنه لكن ينبغي أن يقال بثله في العقل فان ماتجده النفس من الصور العقلية أيضاً غير خارج عن عالم نفسها وحطة ذاتها لجربان مامر من البرهان في المثال فيه بعينه - ط .

(١) أقول الواجب على المصنف قد على حذ وما قال في العقل انه بشاهدة النفس أبواب الانواع عن بعد أن يقول في التخيل بمثل مقال الشيخ الاشراقي قد ، والاشكال التي تتراءى قبيحة من قبل تلون الظاهر بلون المظهر وجازمته في الكليات العقلية اذ كثيراً ما يقع المغالطة فيها .

والحق عندى في التخيل ما قال المصنف قد ولكن في العقل انه بشاهدة النفس النودية عكوس المثل الالهية وأشعتها المتفاوتة معها مرتة ، فكما أن خيالات النفس عالم مثالها الاصغر كذلك عقلياتها عالم عقلها الاصغر لاعلم العقل الاكبر ، اللهم الا اذا فتت النفس في العقل الفعال - س رد .

(٢) أى لافى عالم الملوكوت، ثبوتاً ظلياً، أى حكايات للعواكس ، وحكاية الشيء وظل الشيء ليس بشئ. فهي كسراب بالنسبة الى حقائق هذا العالم الطبيعي ، فهي ظهور الحقائق لانه ذواتها والسراب أيضاً شيء مشاهد الا انه حكاية الماء وعكسه وهذا تحقيق حسن مبرهن برهان الملم وله غاية محكمة أيضاً هي تطابق المثال و المثل له .

بالذات ، وكذا ثانية ما يراه الأحوال من الصور ، وثانية الصوت الذي يقال له الصدى كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجية ، كما أن ماسوى أنعماء الوجودات أعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها؛ وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء كما في النظم لبعض العرفاء (۱).

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز

الاشكال الثالث إنه لو كان للأشياء وجود في الذهن على ما قررتم ، يلزم أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمانية والأنواع العرضية (۲) فرد شخصي مجرد

لان اكثر تشبيلات التالين، المكس والظل والصدى وثاني ما يراه الاحول كقول العارف

هر چیز جزاوه که آید اندر نظرت نقش دو مین چشم احول باشد

يعني من حيث انها ترى ذواتا مستقلة منفصلة - س ده .
(۱) قبله :

عشق در پرده مینوازد ساز هر زمان زخمه ای کند آغاز

فالمراد بالنغمه هو الوجود النسيط والنفس الرحماني وكلمة كن الي غير ذلك من الالفاظ الحسني، وبالصدى الماهيات التي هي كالعكوس للوجودات ومن هذا الاصطلاح قال العامي .

يكنصوت برد و صوته همی آیدت بگوش

گاهی نداش نام نهی و گاهی صدا

وقال في موضع آخر

از ندای تو در افتاد صدائی بحرم

خواست صد نعره ایك ز اهل عرفات

ومثل ذلك كثير . وفي المصراع الثاني من البيت الذي نقله المصنف شارة الى غم فناد كلمات الله تعالى اذ لا يجوز عليه تعالى الصمت بل يحق الحق بكلماته دائماً . ثم هذا الذي ذكره من التطبيق على الوجود والماهية مع عدم ملاحظة البيت السابق الذي نقلناه ، والا فدلالة الصريحة على سريان المشق ، اذ كما ظهر سمعه وجماله في كل الحقائق سرى عشقه الحقيقي في كل عشق فمشقه النداء وباقي المشعات صد اولولا اختلاف العنوان لرجع الى الاول اذ قيل اذا تم العشق فهو الله - س ده

(۲) اصل الاشكال لزوم فرد مجرد للطبيعة الجسمانية ، وأن يكون للنوع الواحد فرد مادي وفرد مجرد ، وفرد عرضي وفرد جوهری ، لان التجرد فوق الجوهرية . وأما لزوم كون شيء واحد شخصياً وكلياً فهو مذكور بالتبع و لم يجعله اشكالا على حده ، اذ قد دفعه في مطاوي دفع الاشكال الاول فتذكر - س ده .

عن المادة ولو احتملها: من المقدار والابن والوضع وأشباهاها يكون ذلك الأمر المشخص كلياً ونوعاً .

بيان ذلك: ^(١) إن كل مفهوم كلي تعقلنا فعلى ماقررتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن ، فإما أن يوجد فيه من غير أن يتشخص ، بل يبتقى على صرافة إبهامه أو يصير متشخصاً ؛ لاسيلاً إلى الأول لأن الوجود لا ينفك عن التشخص ، ووجود المبهم مبهماً غير معقول . وعلى الثاني يلزم أن يحصل في ذهننا عند تعقل الإنسان إنسان مشخص مجرد عن الكم والكيف و سائر الموارض المادية ، إذ لو قارنها ^(٢) لم يجز أن يحصل في العقل المجرد - على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد - لكن التالي باطل بديهياً و اتفاقاً ^(٣) فالمقدم كذلك .

والجواب عنه في المشهور أن الموجود في الذهن وإن كان أمراً شخصياً ، إلا أنه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد . نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه ، وكذا القياس في تعقل الأعراض الجسمانية .

وقد علمت من طريقتنا في دفع الإشكال الأول أن المأخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن ، معناها ومفهومها ، دون ذاتها وأشخاصها ، وأما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين ، فباعتبار أخذته مجردة عن الشخصيات الذهنية والخارجية جميعاً ^(٤) ولا حجر في كونه شي . كلياً باعتبار ، و شخصياً باعتبار ، سيما بالقياس إلى الوجودين الخارجي والعقلي . وإن ألح ملح وارتكب مرتكب

(١) أي بيان لزوم فرد مبرد للأنواع الجسمانية وهو معدود أصل الإشكال - س ر ه .

(٢) وأيضاً لو قارنها لم يصدق على ما لم يتصف بموارض ذلك الكلي ، فلم يصدق

على كثيرين مع أنه صادق ومعمول مواطاة عليها - س ر ه .

(٣) ادعاء من المستشكل وكلاهما منوع كما يشير إليه بقوله : « وأما من يؤمن

بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي » - س ر ه .

(٤) لا يخفى أنه عند حذف الشخصيات الخارجية و الذهنية المساوقة للوجود ،

يبقى نفس الباهية التي هي لأكلية ولاجزية . وهذا الجواب من غيره . ومذاقه قد فر .

الكلية سمة الوجود العقلي كما كتبناه سابقاً - س ر ه .

أن الإنسانية التي في الذهن يشترك الإنسان في الحقيقة ، وهي جوهر أيضاً وحالة في الذهن ، ومحلها مستغن عنها ، فقد وقع فيما لامه رب عنه على ما علمت آنفاً .
 وانعجب أن المولى الدواني مصر على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية ، قائلاً إن الجوهر ماهية من شأنها أن يكون في الخارج لا في الموضوع ، وشنع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف أنه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفاً .

ولم يعلم أن لزوم انقلاب الحقيقة على ما صورته وتوهمه ألحق به وألزم ، كما يظهر عند التعمق والتدبر ، اللهم إلا أن يلتزم في جميع الحدود التي لأنواع الجوهرية ، التقييد بكونها إذا وجدت في الخارج كذا وكذا ، إذ كما أن جوهرية الإنسان الذهني كذلك فكذا قابليته للأبعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المعاني ، وحينئذ لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفاً بالحقيقة وبين كونها نوعاً من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية .

فالحق أن مفهوم الإنسانية وغيره من صور الأنواع الجوهرية كصفات ذهنية^(١) يصدق عليها معانيها بالحمل الأولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف ؛ ودلائل الوجود الذهني لا يعطى أكثر من هذا في العقلات . هذا لمن لا يدع عن بوجود عالم عقلي فيه صور الأنواع الجوهرية ، كالمعلم الأول وأتباعه كما هو المشهور ؛ وأما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي فله أن يقول إن كون بعض من أفراد الماهية النوعية مجرداً وبعضها مادياً مما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ، ولا وقع على امتناعه اتفاق ، كيف وقد ذهب العظيم أفلاطون وأشيأه العظيم^(٢) إلى أن لكل

(١) وينبغي التنبيه إلى أن كونها كصفات إنما هو من حيث أخذها في نفسها ناعية للنفس وصورة علمية لها ولا يقاس حينئذ إلى خارج وأما بالقياس إلى الخارج فإنا هي مفاهيم لا جوهر ولا عرض - ط .
 (٢) وأيضاً الوجود يقع على الكل بمعنى واحد وهو في الواجب مجرد عن الماهية وفي غيره مقارن لها .

ان قلت: فما المعتبر في تعريف الإنسان مثلاً ؟

قلت: المعتبر من الجسم هو الجسم المطلق أهم من الطبيعي والمثال وإن كان كظلم لازم ،

نوع من الأنواع الجسمانية فرداً في عالم العقل ؛ وتلك الأفراد أسباب فعالة لساير الأفراد الجسمانية لتلك الأنواع ، وهى ذوات عناية بها . والدليل الدال على أن أفراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت فى وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدم والتأخر - على تقدير تماميته - إنما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وبحسب الموطنين .

والحق أن مذهب أفلاطون ومن سبقه من أساطين الحكمة فى وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجبرمانية ، فى غاية المتانة والاستحكام ، لا يرد عليه شيء من نقوض المتأخرين ، وقد حققنا قول هذا العظيم وأشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والإيرادات التى منشاؤها عدم الوصول إلى مقامهم وفقد الإطلاع على مرامهم ، كما سنذكره لمن وقت له إنشاء الله تعالى . على أن بناء مقاصدهم ومعتمد أقوالهم على السوانح النورية و اللوامع القدسية التى لا يعتر بها وصمة شك وريب ، ولا شائبة نقص وعيب ؛ لاعلى مجرد الأنظار البحثية التى سيألب بالمعوليين عليها والمعمدين بها الشكوك يلعبن اللاحق منهم فيها للسابق ، ولم يتصالوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت أمة لعنت اختها .

ثم إن أولئك العظاماء من كبار الحكماء والأولياء وإن لم يذكروا حجة على إثبات تلك المثل النورية ، واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التى وقعت لهم فحكوها لغيرهم ، لكن يحصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكره ؛ وليس لأحد أن يناظرهم فيه . كيف وإذا اعتبروا أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك بناءً على ترصد شخص كأبرخس أو أشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المباشر للغلط والظن ، فإن يعتبر أقوال فحول الفلسفة المبتنية على أرواحهم العقلية المتكررة التى لا يحتمل الخطأ كان أخرى .

ومن الناطق ما هو أعم من الناطق ما بالمثل كالعقل بالفعل أو الفعل ، وما بالقوة كالعقل بالقوة والعقل المنفعل ، ومن الحس والحركة ما هو أعم من مبدئيهما بالقوة أو بالفعل ومن العلم العضوى الفعلى ، ومن النواعم من مبدئيه بالقوة أو بالفعل ، ومن التنفيذ أعم من المثالية ومن وجدان وجود النفس النباتية بنحو أعلى وأبسط - س ر ه .

الاشكال الرابع : إنه يلزم على القول بالوجود الذهني أن يصيرالذهن حاداً حين تصور الحرارة ، بارداً عند تصور البرودة ، موجاً، مستقيماً ، كروياً ، مثلثاً، مربعاً، ككراً، مؤمناً متحيزاً ؛ لأنّ للحدّ حاصل فيه الحرارة ، والبارد حاصل فيه البرودة و كذلك سائر المشتقات ؛ فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام والأُمُور المتضادة ؛ وبطلانه ضروري .

بيان اللزوم أنه يلزم على التقدير المذكور أننا إذا تصورنا الأشياء يحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتحل فيها ؛ والحلول هو الاختصاص الناعت، فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافاً ونعوتاً للذهن .

والجواب عنه بوجوه :

الاول - وهو من جملة المرشيات - إن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها ، بل كما أن الجواهر النوراني أي النفس الناطقة عند إشراق نورها على القوة الباصرة ، ^(١) يدرك بعلم حضوري إشراقي مايقابل العضو الجليدي من المبصرات ، من غير انطباع كما هو رأى شيعة الأقدمين ، فكذلك عند إشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري إشراقي الصورة المتخيلة الخارجية المباشرة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها ؛ بل كما يرى

(١) بل للاضراب . لما اجاب على طريقة نفسه قده بان التخيل عندنا بالانشاء والفعالية قيام الصور التخيلية بالنفس عندنا قيام صدوري وهذا لا يوجب اتصاف النفس بها ، اجاب على طريقة الشيخ الاشراقي .

ثم انه قده خص البحث بالصور التخيلية مع عموم الاشكال للمغليات ايضاً - فان الحرارة النوعية القائمة بالقل أيضاً توجب اتصافه بها - لوضوح الرام على طريقته قده ، اذ لا قيام للمغليات لاتحاد الماقل بالعقول ، ولان التعقل بانسلاخ النفس وارتباطها من هذا العالم الادنى الى العالم الاعلى ، و باضافتها الاشراقية اليهودية الى ادباب الانواع . والعرض وان لا فرد ابداع له في عالم الابداع لكن اعراض ذلك العالم متعددة الوجود بجرهاها لايسكن ان يكون مقام وجود الموضوع خالياً عن مقام وجود العرض هناك ، وبالعكس ؛ واللازم للاستعداد والقوة والمادة هناك هذا خلف ولذا قالوا طعم السكر مثلاً والسكر هنالك موجود ان بوجود واحد . فمناط الجواب عدم الحلول وهو مشترك فلذا لم يتجرب للمغليات فالجواب الاول أخص بالتخيالات والثاني بالمغليات ، واما الثالث المذكور في كتب القوم فمشترك بينهما - س . ره .

ويحس صور الأشياء الخارجية بالباصرة وغيرها ، كذا ينظر إلى صورها الباطنية ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس . والوجدان لا يحكم بالترقية بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في اليوم .

ثم على تقدير أن يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس ، نقول إن شرط^(١) الانصاف بشيء الانفعال والتأثر منه دون مجرد القيام ، فإن المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع أن لها الاحاطة العلمية على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها - كما هو مذهبهم - لكن لا يتصف بالكائنات وأعراضها الجسمية ، لأن قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتأثير في تلك الصور ، دون الانفعال والتأثر عنها ؛ ولا نسلم أن مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تأثر وتغير . ولست أقول إن إطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح أم يصح لأن ذلك أمر آخر لا يتعلق بفرضنا في هذا المقام أصلاً .

الوجه الثاني وهو أيضاً مما يستفاد من الرجوع إلى ماسبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل ، فإن مفهوم الكفر ليس كقراً بالحمل الشائع ، فلا يلزم من الانصاف به الانصاف بالكفر حتى يلزم أن من تصور الكفر كان كافراً ؛ وكذا الحكم في أنحاء هذا المثال ، فليحسن المسترشد أعمال رويته في ذلك التحقيق لينحل منه

(١) ان قلت : كيف لا يكون للنفس انفعال من الصور العلمية واسم تكن هي له ثم كانت ، و ليس الانفعال التجديدي الا هذا ، كيف وقد سموا علم النفس انفعالياً و علم المبادي ضلياً .

قلت : المراد منع انفعال النفس من حقائقها المتحققة في عالم الكون المادي أي ذوات الصور المحفوظة الماهيات في الوطنين والدليل عليه قولها الصور الكونية و قوله لا يتصف بالكائنات فالمراد منع فاعلية الصور المادية في النفس ومنع انفعالها منها وانما لها اعداد لان يفيض الصور من الواهب كما هو مفهيم اومن النفس كما هو مذهبه فده . ولوسلم فمذهبهم الادراكات الجزئية في النفس فاعلية ذوات الصور فيها ، واما على طريقة المصنف فده ضرورها تنبثق من ذات النفس وباطن ذاتها فلا تعجب في كون قيام الصور بها حلولياً وارتسامياً وعدم الانفعال عنها وعن ذاتها ، كيف ومعيار الانفعال ان يكون الصور من الغير وان يكون قبولها بدخلية المادة لاعدم الارتسام كما في الصور المرتسة في المبادي العالية - سره .

الإيراد بنظر هذه النقوض .

الوجه الثالث من الجواب - وهو المذكور في الكتب - بأن مبنى الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية ، وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية ، فإن المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لاصورتها الذهنية؛ فالتضاد إنما هو بين هوية الحرارة والبرودة وأشباههما لا بين صورتها المتضادين؛ وبالجمله هذه الصفات يعتبر في حقائقها أنها بحيث إذا وجدت في المواد الجسمانية تجعلها بحالة مخصوصة وتؤثر فيها بما يدركه الحواس ، مثلاً الحرارة تقتضي تفريق المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها ، والاستقامة حالة قائمة بالخط مما يكون أجزاؤه على سمت واحد ، وقس عليه الانحناء والتشكلات؛ فإذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم إلا اتصاف بما من شأنه أن يصير به الأجسام حارة أو باردة أو متشكلة أو غير ذلك ، لا أن تصير النفس موضوعاً لهذه المحمولات الانفعالية المادية.

والعائل أن يقول هذا الجواب لا يجري في النقض بلوازم بعض الماهيات والأوصاف الانتزاعية والإضافيات ، كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والأبوة وأمثالها مما ليست من الأمور الخارجية؛ وكذا لا يجري في صفات المعدومات ، كالامتناع والعدم وأمثالهما ، إذ لا يتسرلاً أحد أن يقول إن اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع ، من الأحكام المتعلقة بوجودها العيني ، إذ لا وجود لأمثالها ، لأنها إما أمور اعتبارية عقلية من نوازم الماهيات أو عدمية من صفات المعدومات .

ويمكن دفع هذا الإيراد بما حققناه في هذا الكتاب من أن لكل معنى من المعاني حظاً من الوجود ، ^(١) فالزوجية مثلاً له وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين ، هذا هو نحو الوجود الأصيل والخارجي له؛

(١) و سيأتي عن قريب بعد مبحث الوجود الذهني . وحاصل الجواب إن وجود الزوجية كون موصوفها بحيث يقبل الانقسام بمتساويين لينتزع منه الزوجية ، فهذا الكون لها بالنسبة إلى الأربعة الخارجية والأربعة الذهنية لا بالنسبة إلى النفس الناطقة ، قيام الزوجية بوجودها الأصيل وهو الكون المذكور بما هو مصحح هذا الكون مناطاً بالاتصاف بها ، ومصححه الأربعة مثلاً لا النفس . وهذا القدر يقول به القوم أيضاً القائلون بأن وجود الانتزاعات بمعنى وجود منشأ انتزاعها - س ر ه .

فأما إذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الأصيل ، إذ لاتصير النفس بسبب إدراكها مفهوم الزوجية ، بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين ؛ وكذا الحكم في نظائرها . وأما العدم وأمثاله فلا صورة لها في العقل ، بل العقل بقوته المتصرفه يجعل بعض المفهومات صورة وعنواناً لأمر باطله ويجعلها وسيلة لتعرف أحكامها .

الاشكال : الخامس إنَّ الذهن موجود في الخارج ، والأمور الذهنية موجودة فيه على ما قررتم فيلزم من تعللها وجودها في العقل الموجود في الخارج ، والموجود في الموجود في الشيء ، موجود في ذلك الشيء ، كالما ، الموجود في الكوز الموجود في البيت .
والجواب : إنَّ الموجود في الموجود في الشيء ^(١) إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء ، إذا كان الوجودان متماصلين ويكون الموجودان هويتين ، كوجود الماء في الكوز ، والكوز في البيت ، بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج ؛ فإنَّ الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لاهوية ، والوجود ظلي لامتأصل ؛ ومن الذهن في الخارج هوية الوجود متماصل . ومعنى في في الموضوعين مختلف ^(٢) ، وكذا استعمالها فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد ، بل بالحقيقة والمجاز ، لأنَّ كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز ؛ بل معنى كون الشيء في

(١) وأيضاً نلتزم كون الامور الذهنية موجودات خارجية ، فان الوجود الذهني في نفسه ومن حيث كونه حياة الامر الخارجي وهو النفس ، خارجي ، و انما كونه ذهنياً بالقياس الى ما في الخارج أعني ما خرج من النفس ، كما أن لفظ زيد والنقش السدال عليه وجود لفظي وكتبي لزيد وهما في أنفسهما موجودان خارجيان - س ر ه .

(٢) لما كانت العلوم البرهانية تأخذ موضوعات مسائلها ماهيات حقيقية معروضة لمحاولاتها الذاتية أواموراً حقيقية كذلك ، استلزم ذلك إهمال امر كل جامع معنوي عرضي خارج عن ماهياتها ، ولذلك تختلف الالفاظ المستعملة في هذه العلوم مع الالفاظ المستعملة في اللغة والعرف العام ، فربما كان اللفظ مشتركاً معنوياً في اللغة والعرف ومشاركاً لفظياً في هذه العلوم . ولهذا ذكر المصنف ر ه ان لفظة في في قولنا المعنى في الذهن وقولنا الذهن في الخارج لعتنين مختلفين ، و اللفظ مستعمل استعمال المشترك اللفظي دون المشترك المعنوي - ط .

الخارج هو أن يترتب عليه الآتد المطلوبة منه ، وكونه في الذهن هو أن لا يكون كذلك .

الاشكال السادس إنه يلزم أن يوجد في أذهاننا من الممتعات الكلية أشخصل حقيقة يكون بالحقيقة أشخاصاً لها لا بحسب فرضنا ، لأننا إذا حكمنا على اجتماع التقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع التقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصاً ومتمعناً ، فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع التقيضين ؛ مع أن بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع التقيضين في الذهن والخارج . وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعوم المطلق ، وكذا شريك الباري تعالى ، فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج أيضاً ، لأنه إذا وجد في الذهن فرد مشخص لشريك الباري تعالى فيجب بالنظر إلى ذاته ، الوجود العيني ؛ وإلا لم يكن شريكاً للباري تعالى .

والجواب : إن القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتعة الوجود ، ^(١) حمليات غير بنية ؛ وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد ، فإن للعقل أن يتصور مفهوم التقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد ، وأن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه ، وعدم علته ، وعدم العدم ، ومفهوم الممتنع ، لا على أن ما يتصوره هو حقيقة الممتنع ، إذ كل ما يتصور ويوجد في الذهن يحمل عليه أنه ممكن من الممكنات ، بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة . ومناطق صحة كون مفهوم عنواناً لماهية من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم

(١) نعم يبقى هنا اشكال آخر مهم وهو سابع الاشكالات الستة المذكورة في المتن رموان لازم تبوت الوجود الذهني والظهور الظلي أن يتحقق لكل صورة هلية رمعنى ذهني مصداق واقعي اذا منى لوجود ذهني لا وجود خارجي وراءه يعكس عنه ولازمه ان لا تقدر النفس على تصور المعال والمعدوم وكل عنوان بسيط ذهني لا خارج له يطابقه **والجواب** عنه من طريق الفرض والقضية الغير البتة مصادرة . فان نفس الفرض ايجاد ذهني لما لا خارج له يطابقه وهو بنفسه من افراد موضوع الاشكال وحسب هذا الاشكال موكل الى ما سنبينه انشاء الله تعالى من كيفية أخذ المفاهيم من مصاديقها والفرق في ذلك بين المفاهيم الملهوية وغيرها السبعة بالمصاديق الفنية في بحث الماهيات - ط .

منها حملاً أولاً وإن لم يعمل عليه حملاً شاملاً فعلياً ؛ فالعقل يقدر أن يتصور مفهوماً ويجعله عنواناً بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات ، مجهولة للتصور ، ويحكم عليه بامتناع للحكم عليه والعلم به ، وباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن و كونه عنواناً لمابية باطلة ، يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه ، وجواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه ، فصحة الحكم يتوجه عليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن وموجود ، وامتناعه يتوجه إليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملاً أولاً وباعتبار كونه عنواناً لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة . ومن هذا القليل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود وتشخصه عين ذاته ، وحدته مفاترة لما يفهم من الوحدة ؛ فإن الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكماً من الأحكام يتوجه إلى مفهوم واجب الوجود ، لكن عينية التشخص غير متوجه إليه بل إلى ما يؤدي إليه البرهان أنه بإذاته ، وهو الحي القيوم جل ذكره ، وإن تقدس عن أن يتمثل في ذهن من الأذهان .

فعلم أن هذه القضايا ونظائرها عمليات غير بتيّة ،^(١) وهي وإن كانت مساوقة

(١) أي القضايا المنعقدة في الممتنعات وفي الواجب جميعاً ، بقرينة قوله قد علم حيث لم تكن طبيعة متعصبة أصلاً أي كالمتمنعات أوفى للنهن أي كالواجب تعالى . ولكن عده القضايا التي حكم فيها على مفهوم واجب الوجود من العمليات الغير البتية غريب جداً إذ ملاك البت هو تحقق الموضوع في الخارج تحقيقاً لا تقديراً . وملاك عدم البت تحقق الموضوع تقديراً لا تحقيقاً . وواجب الوجود هو حقيقة العقائات وكل التعققات للتحققات اخلال لتعققه وهو أحق بالتحقق من كل متحقق .

اللهم إلا أن يقال لما كان مفاد الهلية البتية أن كل فرد صدق عليه طبيعة كذا بالفعل كما هو مقتضى عقد الوضع فهو كذا كانت مشروطة بتحقيق فرد في الخارج مصداق للطبيعة وبتحقق الطبيعة في الذهن لتكون آلة للملاحظة الفرد وبسرى الحكم عليها إليه ، ففى قضايا الممتنعات وإن كان لموضوعاتها مفاهيم حاصلة في النهن لكن لا تحقق لافرادها تحقيقاً فكانت غير بتيّة . وفي قضايا الواجب وإن تحقق الفرد تحقيقاً إلا أنه لا طبيعة حاصلة في النهن من ذلك الفرد .

ان قلت : لو كان استحالة حصول الواجب بحقيقته مناطاً لكون القضايا المنعقدة فيه غير بتيّة لكانت القضايا التي حكم فيها على الأمور العينية والافراد الخارجية غير بتيّة لاستحالة حصولها بحقائقها العينية في النهن اذ كما ان وجود الواجب لا يمكن للذهن

للشرطية، لكنها غير راجعة إليها كما يظن؛ فإن الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما بأن يكون التقدير من تنمة فرض الموضوع، حيث لم يكن طبيعة متحصلة أصلاً أدفي الذهن، لأن يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضه في نفسه، ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقته أو المقيدة لا يزم كون القضية مشروطة في المعنى.

فصل « ٤ »

في زيادة توضيح لفائدة تنقيح

إعلم أن قوماً من المتأخرين لما ورد عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتسرع عليهم التخلص عن الجميع^(١) اختاروا أن الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات، بل أشباحها وأظلالها المحاكية عنها بوجه.

ويان ذلك أنه لما تعاضد البرهان والوجدان على أنه يوجد في ذهننا عند تصور الحقائق أمر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الأحكام ويخبر عنها، ولا يسوغ لنا أن نقول تلك الحقائق بعينها موجودة في الذهن، لورود هذه الإشكالات، فالمذهب الجامع بين الدليلين هو أن يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم أو نموذج

كما كتبه كذلك الوجود العيني الامكاني لا يحصل في الذهن والالزم الانقلاب كما نقرر.

قلت: الوجود العيني الامكاني وإن كان لا يحصل في الذهن إلا أن له ماهية تحصل بكنهها في الفن وهي الأمر المحفوظ في كلتي نشأتى الخارج والفنن والمشارك بين الوجود الخارجى والذهنى، بخلاف وجود الواجب تعالى ألا يحصل في الذهن ولا ماهية له حتى تحصل هي فيه محفوظة في الخارج والذهن. ومفهوم الواجب أو الوجوب ومفهوم الموجود البحت أو الوجود الصرف أو نحوها كل منها وجه من وجوهه وعنوان من عنواناته. ووجه الشيء هو الشيء، بوجه بعيد بل وجه الشيء بماهية وجه الشيء. وآلة لمعاظله ليس بشيء، ولا ملحوظاً بالذات فهو مرآة للملاحظة فلذا كان مصححاً للحكم على الواجب تعالى الشخصي ومفهوم الواجب واجب بالعمل الأولى - س ر ه.

(١) قد ينسب القول بالشبح إلى القدماء - س ر ه.

له ، له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة ، إلا أن محاكاتها للمعاني بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة .

ويرد عليهم أنه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على أن المعلومات بأنفسها وجوداً في الذهن لا بآخريتين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية ، إذ لا يقول أحد أن كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما زيد بعينه ، ^(١) بخلاف إدراكه وتصوره ، فإنه يجري عليه أحكامه ويجعل عليه ذاتياته وعرضياته ، فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل إبطال لهما وإحداث مذهب ثالث .

وسلك بعض الأماجد مسلكاً دقيقاً قريباً من التحقيق لأبأس بذكره وما يرد عليه تشعيذاً للأفهام وتوضيحاً للمقام .

ويقاله يتوقف على تهديد مقدمة هي أن ماهية الشيء متأخرة عن موجوديتها ^(٢) بمعنى أنه مالم يصر موجوداً لم يكن ماهية من الماهيات ؛ إذ المعدوم الصرف ليس

(١) هذا ممنوع كيف وقد قال جم غفير إن الاسم عين السمي وهذا وإن كان أعلى مصاديقه ومعانيه ما قال الحكماء : إن صفات الواجب تعالى عين ذاته وما قال العرفاء : إن الاسم بالحقبة هو الوجود المطلق الحقيقي المأخوذ مع عين من التبعينات الصفاتية العالية إلا أنه يجري هيئتها بضاً بقول مطلق ، فإن الوجود اللفظي أو الكتبي للشيء بما هو وجهه وظهوره وآلة لحاظه ليس اجنبياً منه ولذا يسرى الحكم عليهما إليه فهذا النظر ليس شيء منها على حياله - س ر ه .

(٢) إن قلت: كيف يسوغ للسيد قده مع إفراطه في القول باعتبارية الوجود وإن لا فرد له خارجاً ولا ذهناً وإن لا قيام له ولو عقلاً بالماهية بل مناط موجودة الساهية اتحادها مع مفهوم الوجود كما مر ، أن يقول بتقدم الموجودة على الماهية . قلت : مراده بالموجود المتقدم هو الماهية الصادرة عن الجاعل ، وبالماهية المتأخرة نفس شبيهة الماهية من حيث هي التي اعتباريتها اتفاقية ، إلا أنه يقول كل ما هو في الخارج بعد الصدور ماهية من الماهيات وكذلك ما هو في الذهن فما يشار إليه أنه ماهية نفسها بعد الصدور هي الوجود ؛ وليس مفهوم الوجود فيها حكاية عن أمر ينضم إليها في شيء من الموطئين لأن الوجود نفس كون الماهية وتحققها لأنه أمر ينضم إليها ، فكما أن المصنف قده ينكر الشيتين إلا بالتحليل الصرف والتحمل البحت ولحاظ شيء واحد بمنوان دون عنوان وبقول مناط موجودة الإنسان مثلاً اتحاد مفهومه مع نحو من الوجود الحقيقي إذ لا يحاذي شيء مفهومه حتى ينافي الاتحاد كذلك يقول السيد قده لا يحاذي مفهوم الوجود شيء سوى نفس الماهية فهو متعدد معها وليس هنا شيان .

له ماهية أصلاً وليس شيئاً من الأشياء، فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق إمّا هذه أو خارجاً، لم يكن ماهية من الماهيات .

فإن قلت : فما يصير موجوداً ثم يصير ماهية ^(١) إمّا هذه الماهية ، فتصير هذه الماهية موجودة ثم تصير هذه الماهية وهو ظاهر البطلان. أمّا ماهية أخرى، وهو أضعف مثل أن يقال وجد الفرس فصار إنساناً .

قلت : لاحصر بل يتصور شئ ثالث، أما أولاً فلأن هذا التقدم رتبى لازماً في ارتفاع التقيض في المرتبة جازر كما سنبين مراداً. ^(٢) وأما ثانياً فلأن معنى قولنا وجد فصار إنساناً ليس أنه وجد شيء معين فصار إنساناً حتى يتأتى التزديد بأن هذا الشيء إمّا الإنسان أو غيره ، بل هناك أمر واحد هو إنسان وموجود، فتحققه وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هو ماهية الإنسان . وأيضاً لو تم ما ذكرت لزم أن لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كلاً ربعة على الزوج مثلاً ، بأن يقال لو وجدت الأربعة أولاً فصارت زوجاً فما وجد أولاً إمّا زوج فالزوج يصير زوجاً

فيعاذيانها إلا أن هذا إنساناً ومفهوم موجود، وفرساً ومفهوم موجود، وهكذا معنى كون الممكن زوجاً إذله وراء مفهوم الموجود ماهية يمكن كسونها محكياً عنها بالموجود أو المعدم بخلاف الواجب فإن ماهيته مستحقة لحمل مفهوم الموجود فقط و يلزمها هذا المفهوم ولا يمكن أن يحكى عنها بمفهوم المعدم .

ويقول هذا السيد كلام القوم أن الواجب تعالى - وود بحثاً لي أنه موجود بحث إذا استواء له بالنسبة إلى الموجود والمعدم بل بحق عليه حمل مفهوم الموجود خاصة . ولا يخفى عليك بطلان ما ذكره في الواجب تعالى و ليس الكلام هنا فيه ، وإن حشية الصدور أن كانت أمراً حقيقياً فليكن هي الوجود الحقيقي و إلا فلا يمكن أن يطرأ بها المعدم و إنما عده المصنف قدراً قريباً من التحقيق لموافقات بينهما في بعض المواضع كما مرفى أوائل هذا السفر فنذكر - س ر ه .

(١) المورد توهم من الصيرورة هاهنا الصيرورة التركيبية فاورد ما اورد وحق الجواب هو أن المراد من الصيرورة ههنا الصيرورة البسيطة وهي صيرورة الشيء لصيرورة الشيء شيئاً فاعتبر و حاصل الجواب الثاني يؤول إليه - ن ر ه .

(٢) أى في مرتبة الوجودية المطلقة لا إنسان و لا فرس و لا غيرها من التبعات . و هذا الموجود المطلق هو المراد بقوله في الجواب الثاني ليس معنى « وجد » أنه وجد شيء معين - س ر ه .

أوليس بزواج فيكون الأربعة ليست بزواج ثم تصير زوجاً وبطلانها ظاهر .
إذا تمهد هذا نقول : لما كانت موجودة الماهية متقدمة على نفسها فمع قطع
النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية أصلاً ، والوجود الذهني والخارجي مختلفان
بالحقيقة ، فإذا تبدل الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن
لا استبعاد أن يتبدل الماهية أيضاً ، فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية إما جوهر
أو كم أو من مقولة أخرى ، وإذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت
من مقولة الكيف . وعند هذا اندفع الإشكالات ، إذ مدار الجميع على أن الموجود
الذهني باق على حقيقته الخارجية .

فان قلت : هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه أنه على هذا لا يكون الأشياء
بأنفسها حاصلة في الذهن بل أمر آخر مبائن لها بالحقيقة .

قلت : ليس للشيء إلا بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة
معينة يمكن أن يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج ؛ بل الموجود
الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلبت كيفاً ؛ وإذا وجدت الكيفية الذهنية في
الخارج كانت عين المعلوم الخارجي . فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في
الذهن وجودها فيه ، وإن انقلبت حقيقتها إلى حقيقة أخرى ، فذلك حاصل ؛ وإن
أريد أنها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية ، فلم يبق عليه دليل ؛ إذ مؤدى
الدليل أن المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه ، ولا يخفى
أن هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني ، بل بحسب نفس الأمر ، فيجب أن
يوجد في الذهن أمر لو وجد في الخارج كان متصفاً بالمحمول وإن انقلبت حقيقته
وماهيته بتبدل الوجود .

فان قلت : إنما تصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر
والأعراض وبين الكيفيات الذهنية أي الصور العلمية مادة مشتركة يكون بحسب

(١) هذا حق طلق للوجود الحقيقي وليس عنده سوى المفهوم والماهية التي هي مثال

الاختلاف بأنواعها واجناسها وغيرها ، فليت شمرى ماهذه الذات بذاته فهي كالماهية
المطلقة والشبهة العامة من العقولات الثانية - س د ه .

الوجود الظلي كيفاً وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم ، كما قرروا الأمر في الهيولى المبهمة في ذاتها حق الإبهام وتصير باقتران الصورة تارة ماثلاً وتارة هواءاً وتارة نادراً ، وظاهر أنه هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات .

قلت : إنما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب أمر في صفته ، كالانقلاب الأسود أبيض ، والحار بارداً ؛ أو صورته كالانقلاب النطفة جنيناً ، والسماء هواءاً ؛ وأما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقة أخرى فلا استدعى مادة مشتركة موجودة بينهما .^(١) نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب أمراً مبهماً عاماً . هذه خلاصة ما ذكره هذا الحبر العلامة في تعاليقه .

واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله : لا يخفى على من له أدنى بصيرة أن انقلاب الحقائق غير معقول ، بل المعقول أن ينقلب المادة من صورة إلى أخرى أو الموضوع من صفة إلى أخرى وليس لكل أمر يوجد في الذهن محل أو موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ،^(٢) ومعلوم أن الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي هي عنده كيف ، إلى الأمر الخارجي الذي هو جوهر مثلاً . ولست شعري ماهذا الأمر الواحد الذي زعم أنه بحيث إذا وجد في الخارج كان ماهية ، وإذا وجد في الذهن كان ماهية أخرى ؛ وكيف ينحفظ الوحدة مع تعدد الماهية . ثم تقدم

(١) إن هذا الشيء عجاب أيها السيد الجليل ، إذ لم يمكنك إثبات أمر مشترك بين الحقيقتين فلا تكن مصرأ على أن احدهما هي الأخرى . و ما الداعي للإنسان أن يقول السماء هي الأرض ، وليس في نظره عقله منهما شيء أصيل إلا ماهيتهما وهي ليست الامتداداً للاختلاف والبيوتنة وتصحح ابن أخدهما من الآخر لا الهو هوية . والوجود الذي هو جهة وحدة الباهيات ومصحح الهو هوية عنده اعتباري محض ، وفي انقلاب أمر في صفته أو في صورته لولم يكن فرضاً الامجرد الصفتين أو الصورتين لم يقل أحدان احدهما هي الأخرى ولما كان فيها أمر مشترك صحح الهو هوية ، وقوله نعم يفرض العقل الخ أعجب من هذا لأن ذلك الأمر البهم مثل الشبهة العامة ونفس مفهوم الأمر البهم وغير ذلك من الأمور العامة ، وهي من المعقولات الثانية وليست ذاتيات للحقائق لتصحح الهو هوية في نفس الأمر ، والحقائق الثابتة لا تصير بمجرد فرض الفارض واعتبار المتغير متعددة - س ر ه .

(٢) وجدني بعض النسخ زيادة العبارة الآتية بدقوله باعتبار حصوله فيه (كيف ومن المعلومات ما ليس له محل أصلاً - س ر ه .

الموجودة غير بين ولا مبين ، وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب ، إذ العوارض متقدمة كانت أو متأخرة لا يغير حقيقة المعروض ، فإنها إنما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها . ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايراً بالماهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني ؛ وما ذكره من أن حصول الماهية في الذهن أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو يتقلب إلى ماهية أخرى من قبيل أن يقال حصول زيد في الدار أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو يتقلب فيه إلى عمرو مثلاً . ثم من البين أنه إذا لم يكن بين الأمرين أمر مشترك يمتنع مع الانقلاب كالمادة أو كالجنس مثلاً لم يصدق أن هناك شيئاً واحداً يكون تارة ذلك الأمر وأخرى أمراً آخر ، والفطرة السليمة تكفي مؤنة هذا البحث . وأنت تعلم أن القائل بالشبح لا يعجز أن يقول وجود الأمر الخارجي في الذهن لا يمكن إلا بحصول شبحه فيه ، وأن الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الأمر الخارجي بل هو قائل بذلك ؛ وأنه على ما ذهب إليه يتوجه أن يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفسي في الخارج لم يكن عين الجواهر بل كيفاً نفسانياً مثال الجواهر ولو فرض وجود الجواهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفاً نفسانياً بل جوهرراً قائماً بالنفس ، بل نقول إن الكيف النفسي القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيات النفسية ، فإن أراد أنه على تقدير الوجود الخارجي عين الجواهر فلا يصدق أنه لو وجد في الخارج لكان عينه ، فإن حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرراً ؛ وإن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس أي قائماً بذاته جوهر فكذلك ، لأنه على هذا التقدير يكون كيفاً نفسانياً غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرراً ، وكيف؟ والكيف النفسي القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجواهر من أقسام ممكن الوجود . وإن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته إلى حقيقة الجوهرية يكون جوهرراً فذلك على تقدير صدقه جارفي الشبح أيضاً انتهى .^(١)

(١) هذا الشك هو المراد وليس جارياً في الشبح لأن القائل بالشبح ليس قائلًا بالانقلاب و شبح الشيء ليس عينه . و هو نفسه أيضاً ليس قائلًا بالينية بل هو متعاش عنها . س . د

وغاية ما يمكن لأحد أن يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجية من الجوهر والكم وغيرهما إلى كيف في الذهن أن لكل من الحقائق العينية ربطاً خاصاً بصورة ذهنية ، به يقال إنها صورته الذهنية ، ويجد العقل بينهما ذلك الربط ، وحقيقة ذلك أنها لو وجدت في الخارج كانت عينه . ولا يلزم من ذلك أن يكون وجود كل شيء وجود كل شيء آخر^(١) لأنه فرق بين أن يقال لو وجد «ألف» مثلاً في الخارج وانقلبت حقيقته إلى حقيقة «ب» كانت عين «ب» أو يقال لو وجد «الف» في الخارج كان عين «ب» . قولك إذا وجد كيف النفساني في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفاً نفسانياً لا جوهراً . قلنا : المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط لامع انحفاظ كونه كيفية نفسانية ، فإن وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته ، إذا الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهني ، والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي . وبالجمله فوجود الأمر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته إلى الحقيقة الخارجية أو متضمن لهذا الانقلاب فليتأمل فيه ما فيه .

ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر أقرب من الحق وأبعد من العفاسد المذكورة ، وهو أنه لما قام البرهان على أن للحقائق العينية ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات ، كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيز و قبول الأبعاد ، و الصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية ؛ وإذا حصلت تلك الحقائق في الذهن كانت صوراً علمية ناعمة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات النفسانية .^(٢) فعلم أن الحقائق الكلية من حيث هي . مثالها مثال الهولي^(٣) التي أنبتنا

(١) صفة هذا دون الآخر لسبب أن الانقلاب يستدعي أمرًا مشتركاً بين «أ» و «ب» ولكن الكلام في أنه إذا لم يكن أمر مشترك فلا مصحح للانقلاب ولا ربط بينهما بمجرد لفظ الانقلاب بدون أمر باق في العاليين فلم يكن فرق بين القولين و إليه أشار قدس بقوله فيه ما فيه . و أما جريان ما ذكره في القول بالشبح فند فروع باذكرناه في العاشية السابقة - س ر ه .

(٢) فيه أنه قياس مع الفارق فإن الهولي بحسب التحصل الصوري لا متينة و اما ماهيتها و مقولتها فمتينتان بخلاف تلك الحقائق الكلية البدعاء في المقام و الماهيات

المعلم الأول وأتباعه ، من حيث أنها ليست متعينة أصلاً و ليست لها حقائق متحصلة بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات ، بل هي مبهمة غاية الإبهام ، إنما يتحصل ويتمين لها ماهيات بالقياس إلى أحد الوجودين ، فالحقيقة الماثية إذ لوحظت من حيث وجودها العيني الأصل كانت جسماً سيئاً لربطاً ثقيلاً ، و إذا وجدت في الذهن وقامت به صارت عرضاً من الكيفيات النفسانية ، و هي بنفسها لا يتحصل بشيء منها ولا يندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر إلى حقيقته المبهمة المأخوذة مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج أو العلم .

فان قلت : ما ذكرته لا يطابق قواعد القوم و لا يظهر صحتة أيضاً لأن الشيء لا ينفك عن ذاتيته بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتي . وأيضاً على هذا التقدير لا يكون لشيء واحد وجود ان : ذهني وعيني .

قلت : لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهية - و هو الذي ساق

الامكانية التامة أو الناقصة أي النوعية أو الجنسية أو غيرها كما جازته الاكتناء للعقل ، وليت شمرى ماتلك الحقيقة الكلية و الطبيعة المرسله المحفوظة بين الحقائق الى هي كخصمها ، فما ذلك الماء - مثلاً - المشترك بين الماء الذي هو جسم بارد وطوبى بين الماء الذي هو عرض وكيف نفساني ، فان كانت تلك الحقيقة الكلية المحفوظة جزءاً خارجياً لها كانت البسائط الخارجية كالاعراض و كالمقول مركبات خارجية و كانت لا مكانها تحت مقولة من المقولات ، وان كانت الحقيقة جزءاً عقلياً كانت جنساً و مراتبها أنواعاً لها ، فتحقق قدر مشترك بين الوجود من الاجناس الماثية البسيطة و بين صورتها الذهنية ، فلم تكن بسائط ولا اجناساً عوانى هذا خلف . و ان كانت عرضية معولة بالاضمية لم تكن المراتب متعددة ، اد اشتراكها في أمر عرضي لا ذاتي ، مع أن هذا القائل ايضاً يدعي انه يقول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن . و ان كانت عرضية بمعنى مجرد خارج محمول كالمقولات الثانية بالطريق الا ولى لا يصحح النفسية و الهويهية . و الصنف قدم حيث يقول باصالة الوجود بمكنه أن يقول في الانسان مثلاً أصل محفوظ بين مراتبه من الانسان اللاهوتي والجبروتي و الميكوتي و الناسوتي ، بل وجوده اللانظي و وجوده الكنتي ، و هو الوجود الحقيقي الذي هو جهة الوحدة و الهوية ، و المفهوم العام وهو مفهوم الانسان الا بشرط القسمي و الماهيات الخاصة فيها اعتبارية . و أما هذا السيد الجليل فليس على رأيه الا الماهيات التي هي منار للاختلاف و عدم التصالح كما مر غير مرة فابن الزند من المراد و السراج من الشمس في وسط النهار و لن يصلح العطار ما افسد الدهر - س ر ه .

عندنا إليه البرهان - فالشيء إنما يتعين بوجوده الخارجي أو الذهني ، ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة أصلاً ، لاجوهرية ولا عرضية ولا مهمة ولا معينة ، فإذا وجد فإن كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعاً يقوم به كان جوهرياً ، وإلاً أكان عرضاً ، وكذا بالنظر إلى وجوده الذاتي ، إن كان قابلاً للابعد كان جسماً ، وإن كان مقتضياً للنمو والتفذي كان نامياً ، وقس عليه الحساس والمتحرك والناطق والصاهل ، فظهر أن انتزاع هذه الذاتيات من الذات إنما يمكن بشرط وجود تلك الذات في الخارج تحقيقاً أو تدبيراً ، وإذا لم تلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لأن ينتزع منها الذاتيات العرضية من العلم والكيف وأمثالهما ، وإن لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص أحد الوجودين ^(١) لم يصلح لأن يشار إليها وتعين لها حقيقة من الحقائق ، ولا يحيط بها تعبير الألفاظ وتؤدي العبارات وتحديد الإشارات بل يكون لها الإطلاق الصرف والالتصين البحث فإذا تقرر هذا فنقول : معنى انحفاظ الماهيات وعدم انفكك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين ^(٢) هو أن الذهن عند تصور الأشياء إنما يلاحظ هذه الصورة الذهنية العرضية لأم من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث أنه جوهر مثلاً وجسم ونام ويحكم عليها

(١) حقيقة الوجود المطلق البسيط النوري لم يصلح لأن يشار إليها ، لأن الإشارة تنال المتعينات وتلك الحقيقة بذاتها لا تتعين لها وإن كانت عين الهوية ، وليس الكلام فيها ، بل الكلام في الماهية المطلقة البهية الأخوذة معها ، وقد علمت أن المتعينات منها اعتبارية فضلاً عن المطلقة البهية التي هي من العقولات الثانية ، ففرق بين ما لا يقبل الإشارة ولا يحيط به العبارة من لا شئبة وبين ما لا يقبلها من شرط الشئبة والتحصيل والنورية ؛ فقوله بل يكون لها الإطلاق الصرف قضية موجبة ولا وجود لموضوعها - س ر .

(٢) هذا معنى آخر لانحفاظ الذاتي ، إذ قد ظهر أولاً أن معناه انحفاظ الماهية المطلقة التي لوحظت بشرط مطلق الوجود ، وقد ترقى هاهنا باتيات انحفاظ ذاتيات الحقيقة الخارجية التي هي مرتبة من الماهية المطلقة في الحقيقة الذهنية بأخذها آلة لحاظ الخارجية ، بجرى على الذهنية أحكام الخارجية وذاتياتها كما بسره إلى الخارجية أحكام الذهنية ، فالماء الذهني مثلاً جوهر بجمهورية الماء الخارجي ومكلاً جسمته وسيلانه ونحوها - س ر .

بما يقتضيه حقيقته العينية وينتزع عنها الذاتية الخارجية . مثلاً ما وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسماً ولا شيئاً ولا رطباً ولا ثقيلًا بل هو كيفية نفسانية ، لكن الذهن لما حذف عن أشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصرة روحانية^(١) ينظر إلى حقيقة واحدة^(٢) هي مبدء المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها ، فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآة لتعرف أحكامها وأحوالها الخارجة ، وكذلك يستنبط ذاتياتها طبق مالو حناك إليه سابقاً . وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات . هذا ما أردناه أن نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور .

وليعلم : أن كلام المتأخرين أكثره غير مبين على أصول صحيحة كشفية ، ومبادئ قيمة إلهامية ، بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية ، وعلى الدائيات المقبولة دون المقدمات البرهانية ، ولذلك من رام منهم إفادة تحقيق أوزيادة تدقيق إنما جاء بالحق منع ونقض ، فأصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض ، فما خلص عن دياجيرها إلا الأقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون .

فصل « ٥ »

في بيان مخلص عرشي في هذا المقام

وهاهنا مسلك آخر في حل بعض الإشكالات الواردة على القول بالوجود

(١) هي الوجود الواسع المحيط للماء العقلي انفى هذه البياه الجزئية رفاقته ، والمفهوم الكلي المكشوف النعد مع ذلك الوجود المحيط المنتزع عنه إنما هو ماهيته ، لأن كل ممكن مركب من ماهية وجود ، فذلك المفهوم يحل بهو هو على هذه الباهيات التي للجزئيات والرفائق ، وذلك الوجود الواسع أيضاً هو هذه الوجودات لكونه جامعاً لها بنوع أعلى وأبسط في مقام ذاته الشامخ ، وتلك الوجودات أيضاً هي لكونها ظهوراته ، فهي حاكية لـ **محمو الضعف** وهو حاك ايها بنوع التمام هذا ما يلام مذاق المصنف ، ولا ينتبه على مذاق السيد كما لا يخفى - س ر .

الذهني من غير لزوم ما يلتزم القائل بانقلاب الحقائق ، و ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من أن إطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات و كسـون الصـور العلمية كـيفيات حـقيقية ؛ و هو اما نقول : إننا للنفس الإنسانية قوة بها ينتزع المعقولات الكلية من الأعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والأشباح المثالية ، ولا شك أنها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يتأثر بكيفية نفسانية هي علمها به ، فيعلم حينئذ أن للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى ، والحكماء قالوا : إننا إذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد إلا هذه الصورة ، فذلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية ، فهي قائمة بها ناعته لها ، فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ؛ ولما دل الدليل على أنه تحصل الحقائق العينية لامن حيث وجودها البيني في الذهن صرحوا بأن العلم بكل مقولة من تلك المقولة ، فاستشكل الأمر واشتبه الحق .

وتحقيق الحق العيني فيه أنه كما يوجد في الخارج شخص كزبد مثلا ، ويوجد معه صفاته وأعراضه وذاتياته كالأبيض والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان (١) هذا الى قوله و تحقيق الحق احقاق لكون العلم كيفا حقيقيا بالوحدان وبيان للاشكال - س ر ه .

(٢) البلاك في حل الاشكال أن تثبت في الصور العلمية وراء ماهياتها ووجودها في الذهن ماهية أخرى لها وجود آخر منفصلة الى ماهيات الصور العلوية حتى يكون هنا كيف حقيقي ، وأنى له ذلك كما قالوا انا اذا فتشنا الخ ، فبمجرد جعل العلم والكيف تارة عرضاً وتارة معروضا مع أنه لا انضمام هنا لا ينحل الاشكال و قياسه على زيد أو الجسم مطلقا قياس مع الفارق ، فان الأبيض أو الضاحك مثلا محمول بالضبيعة ، فان نحو وجود الموضوع ليس بينه نحو وجود العرض ، ولذا يقال تركيب الموضوع والعرض تركيب اعتباري ، بخلاف ما نحن فيه اذ ليس هنا وراء الصورة التي هي من مقولة المعلوم شيء . وها يقال العرض والعرضي واحد، معناه أن العرض اذا اخذ لا بشرط صار عرضيا محمولا على المروض ، و الصل هو الاتحاد في الوجود أى يلاحظ البياض الا بشرط مثلاً مرتبة من وجود المروض و غير مباحث عنه بل ممدوداً من مقمه ، لأن مرتبة واحدة من الوجود وجود لها والا لطوى ساط المقولات العرضية لان موجوداً واحداً لا يكون جوهرأ و عرضاً - س ر ه .

والناطق، فهي موجودات توجد بوجود زيد فأتا بل عين زيد وجوداً ، فإن في الخارج ماهو زيد، بينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق؛ ولا يلزم^(١) من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتياً له أن يكون الجوهر ذاتياً للكاتب الضاحك والناطق ؛ فكذا ذلك الموجود الذهني ، فإن من جملة الحقائق الكلية العلم وإذا وجد فرد منه في الذهن فإنما يتعين ذلك الفرد منه بأن يتحد بحقيقة المعلوم ، كما أن الجسم إنما يوجد في الخارج إذا كان فيه متكسماً متشكلاً متعيزاً نامياً ، أو جماداً وعنصراً ، أو فلماً ، وبها يتعين حقيقة هذا الجسم ؛ كذلك العلم إنما يتعين ويتحصل إذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنساً قريباً والكيف المطلق جنساً بعيداً .^(٢) وتحصل العلم وتعيّن إنما هو بانضمام الحقيقة المعلومة إليه متحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتاً واحدة مطابقة لها ، فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب ، وكيف من حيث جنسها البعيد، ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعيّنها ؛ كما أن زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعيّنه، ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المروض ، فصح أن العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث أنه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم .

وعلى هذا لا يتوجه الإشكال بأن العلم لكونه من صفات النفس وجب أن يكون من مقولة الكيف ، ومن حيث أن حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب أن يكون من مقولة المعلوم ، فيلزم أن يكون حقيقة واحدة من مقولتين .

لان محصل هذا التحقيق أن العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه ، ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتاً وجوداً في الذهن ومن تلك

(١) عدم الوجود باعتبار تعدد الوجود هنا وفيما نحن فيه الوجود متعدد كما

ذكرناه - س د .

(٢) لا يفتى انه معاددة لانه حيث لا يكون هنا، حيثية تقييدية انضمامية لا يكون

بمعنى « لعل الكيف » لكونه من الممولات بالضميه ؛ وقس عليه قوله في موضعين

آخرين ما يأتي . اللهم الان ينس على مذهب القوم وعلى القيام الحلولى - س د .

المقولة بالعرض ، كما أن زيداً من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث ^(١) أنه أب وابن من مقولة المضاف . وقد ذهب ذلك التحرير المحقق تبعاً لعبارات القدماء ، أن العرض والعرضي مطلقا متعديان بالذات ومتغايران بالاعتبار ^(٢) فإن الأبيض والبياض عنده أمر واحد بالذات ، مختلف من حيث أخذه لابتسار شيء أو بشرط لا شيء ، كما أن الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور كما سبق مر سمعك إشباع القول في ذلك . وعلى هذا لا غبار على ما ذكرناه ، ولا يشوش الأفهام وسأوس الأوهام .



(١) لما كان الكيف من الاعراض المتفردة في الحال فالمثال السابق أعني زيداً والابيض ونحوه أطبق ، بل الإضافة أيضاً لها وجود آخر بحسبها عند المصنف قده . على أنه لو كان ما نحن فيه من هذا القبيل لكان العلم من مقولة الإضافة - س ر ه .

(٢) قد مر معنى اتحادهما بحيث لا يطوى به بساط المقولات العرضية وهو مراد المصنف قده . واليد لا ينحو نحو هذا . فمنه المصنف يصحح ويصحح الكيفية والجوهرية لكن لاضحية هنا كما مر . ومنه اليد في الاتحاد لا يصح في نفسه - س ر ه .

المرحلة الثانية

في تنمه أحكام الوجود ومايليق بأن يذكر من أحكام المدم

فصل « ١ »

في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط (١)

ربما يتشكك بأنه إذا كان الوجود رابطاً في الهليات المركبة فيلزم للمحمول

(١) ملخص ما يفيد صدر الكلام في هذا الفصل مع العطف الى ما مر في بعض الفصول السابقة من تقسيم الوجود الى ما في نفسه وما في غيره ، أن من الموجود ما ليس له استقلال نسبي وجه من الوجوه أصلاً وذلك كالنسب الموجودة الرابطة بين الموجودات، فلو كان لها استقلال بوجه كان المفروض وسطاً رابطاً ، طرفاً مربوطاً اليه . هذا خلف . واذ كان كل وجود خارجي لا يخلو عن استقلال مامعه أنتج ذلك ان الوجود الرابط لا يتحقق الا مع وجود نفسى يقوم به ولا ينحاز عنه أى انه لا يوجد خارجاً عنه فهو داخل فيه بمعنى ما ليس بخارج ؛ و لازم ذلك ان تحقق الرابط بين شيئين يوجب اتحاداً بينهما و تحقق كليهما في ظرف النسبة كيفما كان كما سيثير ره اليه في ذيل الفصل التالي ، و أنتج أيضاً ان الوجود الرابط و النفسى مختلفان نسخاً فلا جامع بينهما مفهوماً ، فالوجود الرابط لا يوضع لشيء ، و لا يحل على شيء ، و لا تنصف بكلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص اذ لا نفس له . هذا كله بحسب صدر البحث .

لكن الذى ذكره ذيلاً من حديث كون الوجودات الممكنة روابط بالنسبة الى الوجود الحق جلت عظمتة و انه هو المقوم لها القائم على كل نفس بما كسبت يعطى أن الباهية من حيث هي لاحكم لها بوجه من الوجوه لا الاستقلال ولا عدمه . و انما الا مريدور مدار النظر في الوجود المقوم المقارن لها ، فالباهية الواحدة بيمينها ربما صارت بنظر ماهية تامة و معنى اسبياً و ربما صارت بنظر آخر غير تامة و معنى حرفياً . و هذا أصل نافع مثير في مباحث التشكيك و مسألة علم الواجب و غير ذلك فلا تغفل عنه - ط .

وجود^(١) إذ الوجود للغير لا يقل بحدوث الوجود في نفسه ، ^(٢) ثم إن ثبوته للموضوع ثابت أيضاً للموضوع ، فيكون له أيضاً ثبوت ثابت هو أيضاً للموضوع ، وهكذا إلى غير النهاية .

فيك عقدة التشكيك بما سبق من أن إطلاق الوجود على الرابط في القضايا ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود أدنه إذا كان محمولاً أو رابطاً أي ثابتاً لغيره ، وكثيراً ما يقع الغلط في إطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الأدوات الغير الملحوظة بالذات ، وتارة بمعنى أحد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذاققة سواء كان لنفسه أو غيره وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقاً ؛ فكون «ألف ب» ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود «ب» في نفسه ولكن للموضوع ؛ كوجود الأعراض والصور للموضوعاتها ومحالها حتى يستلزم وجوده في نفسه ، بل إنما هو انصاف «ألف ب» أي الرابط بينهما ، فيجوز أن يتصف الموضوع بأمر عديمي معاً له ثبوت بنحو من الأنحاء وإن لم يكن في الخارج بل في الذهن . وقد علم أن اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الأفهام وخطرات الأوهام غير ممتنعة ، لانبثاته بانبثات الملاحظة ، إذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يقل بالتصديع يحصل الربط بينهما ليحكم بثبوته للموضوع أو المحمول ، فإذا قلنا «ألف ب» فقد عقلنا مفهوم ثبوت «ب» «لألف» على أنه مرآة لتعريف حال «ألف» و«ب» لأعلى أنه ما تنفت إليه بالقصد ، فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت بكونها ذاتياً «لألف» أم لا ؛ منسوباً إليه بالثبوت أم باللاتبوت ؛ فإنه في حكمنا بأن «ألف ب»

(١) إذ لا يكون مفاد الهلية المركبة ما صدق عليه هذا صدق عليه ذاك كما توهمه من لا خبرة له من أهل الكلام بل معادها ثبوت شيء . كما يقول به المحققون - سره .

(٢) يعني أن المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه ، فإداه بالمحمول هنا الوجود الرابط لا معناه المتعارف حتى يرد أن ثبوت الشيء للشيء ليس فرع ثبوت الثابت . وأيضاً لا دخل لثبوت المحمول الأول الذي في الهلية المركبة في ورود هذا الاشكال كما لا يخفى ، فلهذا الوجود للغير ، الثابت للموضوع وجود في نفسه . ثم إن ثبوت هذا الوجود في نفسه ولكن للموضوع لكونه ناعياً ثابت أيضاً للموضوع وهكذا . وحاصل الفك أن المناظرة هنا من باب اشتباه الرابط والرابطي ، فالرابط هو الوجود للغير لا الوجود و ثبوت لا ثابت - س ر ه .

نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لا تكون منسوبة . نعم إذا قلنا ثبوت من لا لف ، كذا ، فقد جعلناه منظوراً إليه بالقصد وقد أنسلخ عن كونه بحيث لا يقع إلا بين الحاشيتين ، واستصلح أن يصير أحدهما ، فيعتبر له ثبوت وربط آخر . وحينئذ يرجع الأمر إلى أن يكون ذلك الثبوت الآخر مرآة لتعرف حال الثبوت الأول من دون الالتفات إليه إلا بالتبع . ثم إذا التفطنا إليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا ، فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين إلا بالعرض وانتقلنا إليه ونسبناه إلى موضوع ، فحصل هاهنا ثبوت ثالث غير ملتفت إليه ، وكذا إذا توجهنا إليه بتصويره أحد طرفي الحكم حصل رابع ، وكذا يوجد خامس وسادس ، إلى أن نقف عن هذه الالتفاتات والملاحظات الحاصلة منا بالإرادة والاختيار ، فنقطع به السلسلة .

وما حكم به السلف الصالح من أدلياء الحكمة أن المحمول بما هو محمول^١ .
ليس وجوده في نفسه إلا وجوده لموضوعه ليسوا عنوا بذلك أن وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الأعراض والصور ، إذ انمحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول ، بل عنوا أنه لا يوجد نفسه وإنما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ، ووجوده في نفسه هو مجرد أنه ثابت للموضوع . وفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض ، وبين قولنا وجوده في نفسه هو أنه موجود لموضوعه ؛ فإن الأول يستلزم الوجود دون الثاني . هذا إذا كان الكلام في مجرد مفهوم الهلية المركبة ؛ وأما أن حاشيتي الحكم هل هما بحسب الواقع مما يلزم أن يكون لهما وجود بنحو من الأنحاء ، فذلك كلام آخر .
ثم لا يخفى عليك حكاية ما سبق فرغ سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصده إنشاء الله تعالى أن وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع في كلام بعض أئمة الحكمة الدينية وأكابر الفلسفة الإلهية أن وجود الطبائع المادية في نفسها هو بعينه وجودها لموادها ،
(١) أي ما هو من موضوعات النطق لا ما هو معروض أو المجموع ، وبهذا المعنى يقال إن مسائل العلم هي المحولات المنتسبة إلى الموضوعات فهو نفس الوجود الرباط - س ر ه .

وأنَّ الوجود المملول بما هو مملول مطلقاً هو وجوده لعلته ، وأنَّ وجود السافل مطلقاً هو وجوده لدى العالي المحيط بجملة السافلات ، فقالوا: إنَّ الممكنات طرا مادياتها ومفارقاتها موجودات لالذواتها بل لغيرها الذي هو فوق الجميع ودرء الجملة وهو الواجب تعالى .

ولا يسمع لأولئك الأكابر ولم يتيسر لهم إلا هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطاً لا رابطاً ، لأنهم لما قالوا بالشأن في الوجود أثبتوا للممكن وجوداً مفائراً للوجود الحق ، ^(١) لكن على وجه يكون مرتبطاً إلى الحق ومنسوباً إليه بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى .

وأما نحن فبفضل الله تعالى وبرحمته أقننا البرهان ، لموعود بيانه في مترقب القول ومستقبل الكلام ، أنَّ الممكن لا يمكن تحليل وجوده ، إلى وجود ونسبة إلى الباري ، بل هو منتسب بنفسه لانبسبة زائدة ، مرتبط بذاته لا بربط زائد ، فيكون وجود الممكن رابطاً عندهم ورابطاً عندنا ، وقدمرت الإشارة سابقاً إلى الفرق بينهما معنى وعقد الاصطلاح المتفاوت عليها لفظاً لثلايق اللفظ من اشتباه أحد المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض .

وهم وتنبه إنَّ بعضاً من أجلة العلماء المتأخرين أراد أن يصل إلى مقام الواسلين من أصحاب المعارج وأولياء الحكمة التنمالية فقال في

رسالته المسماة بالزوراء ، المعقودة لبيان توحيد الوجود : الواد إن اعتبر على النحو الذي هو في الجسم أعني إنه هيئة الجسم كان موجوداً ، وإن اعتبر عي أنه ذات مستقلة كان معدوماً ، والشوب أن اعتبر صورة في القطن كان موجوداً ، وإن اعتبر مبانئاً للقطن ذاتاً على حياله كان ممتناً من تارك الحيثية ، فاجعل ذلك مقياساً لجميع الحقائق تعرف معنى

(١) لقولهم بأصالة الباهية ، فانقسمت دار التحقق الى سنخين : احدهما الوجود

والاخر الباهية ، او لقولهم بتباين الوجود كما هو ظاهر الشائين ، ثبت للممكن نفسية ونيس رابطاً معضاً . وأما المصنف فده فلما قال بأصالة الوجود واعتبار الباهية فالنسب أي ما هو كالضاف الحقيقي المصطلح و النسبة اليه جيباً هو الوجود بمراتبه ، من الوجود البقيد والوجود المطلق والوجود الحق فالنسب ربط معن وفقر بعث وتعلق صرف - س ر ه .

قول من قال: الأعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود وأنها لم تظهر ولا تظهر أبداً وإنما يظهر رسمها. انتهت ألفاظه. وقد ذكر فصولاً أخرى ليست معانيها في القوة والمتانة أقوى من معنى هذا الكلام في هذا المقام.

واني لقضيت من ادعائه الطيران إلى السماء بهذه الأجنحة السواحية، فإن الخبط والخلط في هذا القول أوضح من أن يخفى عند المتدرب في الصناعات العلمية. أدلم يقع فيه وضع أحد معنيي الوجود الرباطي موضع الآخر؛ فإن الأسود في قولنا الجسم أسود من حيث كونه وقع محمولاً في الهلية المركبة لا وجود له إلا بمعنى كونه نبوتاً للجسم، وهذا مما لا يابى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولاً في الهلية المركبة وجود، وإن كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم. قوله: وإن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوماً؛ إن أراد بالذات المستقلة، الحقيقة الجوهرية فكلامه حتى لا يريب فيه، لأن الحقيقة الجوهرية ممتعة الثبوت للأعراض؛ لكن التردد غير حاصر، لجواز أن يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء، بل باعتبارها في نفسها، إذ لا شبهة في أن الإضافة إلى الموضوع خارجة عن نفس ماهيتها المأخوذة بما هي هي؛ وإن أراد بها اعتبار الأسود بحسب ماهيتها المأخوذة بنفسها فالحكم بكونها معدومة غير مسلم، إذ كما أن للجوهر وجوداً في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه^(١) إلا أن وجود الأعراض في أنفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها، فالجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لنفسه بل لغيره، إذ قلنا أن المراد من الوجود لنفسه أن لا يكون قائماً بغيره.

(١) هذا الذي ذكره من أن للعرض وجوداً في نفسه كوجود الجوهر في نفسه لاينا في القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر، وقد صرح به المصنف. وفي بعض كلامه واستفدناه في الحاشية السابقة من البحث في معنى الوجود الرباطي، فإن معنى وجود العرض في نفسه أن الماهية التي يعقلها العقل للعرض لا تحتاج في انتساب الوجود إليها إلى تعقل الجوهر، وإن كان وجوده في نفسه هو عين وجوده لغيره، بخلاف الوجود الرباطي فإن انتسابه إلى مفهومه كنفى الوجود يحتاج إلى الطرفين فلا تغفل - ط.

فصل « ٢ »

فى أن الوجود على أى وجه يقال أنه من المعقولات الثانية
وبأى معنى يوصف بذلك

إن كثيراً مما يطلق المعقول الثانى على المحمولات العقلية ومبادئها الانتزاعية
الذهنية ، ومن هذا القبيل الطبائع المصدبة ولوازم الماهيات والنسب والإضافات .
وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التى هى فى الددجة الثانية
وما بعدها من المعقولة ، وهى المحمولات والمواد العقلية التى تكون مطابق الحكم
والمحكمى عنه فى حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصفات هو نحو وجودها
الذهنى ، على أن يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات ، وهذه هى موضوعات حكمة
الميزان بخلاف الأولى . فالوجود بالمعنى المصدري لاهما هو حقيقة وذاته .^(١)

(١) هذا تأكيد ، والا فمعلوم أن الحقيقة البسيطة التورية من الوجود ليس من
شأنها أن يكون معقولا أولا فضلا عن أن يكون معقولا ثانياً ، إنما هى مسدق للمفهوم .
ثم اعلم أن كون الوجود بالمعنى المصدري أى العنوان معقولا ثانياً شئ غريب
فى بادى النظر على القول بأصالة الوجود ، فانه كما أن مفاهيم الإنسان والفرس والجم
والنار والبياض والسواد ونحوها معقولات أولى لكونها عناوانات لمعنونات خارجية ،
كذلك مفهوم الوجود له معنونات كالوجودات الخاصة من وجود الواجب تعالى ووجودات
الممكنات ، بل المعنونات أولا وبالذات له ، لاعتبارية الماهيات . وإن كانت متعقبة بالعرض ،
وقد يتناسأ وجود الكلئ الطبعي ، ولذلك كانت الماهيات أيضاً معقولات أولى فتذكر
والجواب أنه فرق بين القامين فالأفراد الخارجية للضائغ الذهنية أمور
ذاتية لانعفاظ الماهية فى موطن الذهن وموطن الخارج ، بخلاف أنحاء الوجودات
الخارجية فانها ليست أفراداً ذاتية للوجود العام ، إذ ليس بينهما ماهية مشتركة ، وقد
مر فى أول الكتاب أن الوجود العام اعتبار عقلي غير مقوم لأفراد .

و أما التفرقة بين الوجود بالمعنى المصدري أى الوجودية وبين مفهوم الوجود
العام بأن يقال مراده فده أن الوجودية معقول ثان ، ففى وإن كانت لها وجه إذا الفرق
بينهما كالفرق بين العلم المصدري وبين العلم بمعنى الصورة الحاصلة لفرق بين «هستى»
و «هست بودن» فى الفارسية كما بين «سفيدى» و «سفيد بودن» إلا انه لا طائل فى
جمله مسألة علمية ، مع أنه لم يفرق بينهما فى كثير من المواضع ، فيقول الوجود العام

وكذا الشئئية والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الأول المستعمل في حكمة مابعد الطبيعة ، لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان ؛ إذ قد تحقق لك أن المعقولات الثانية هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الأولى في الذهن على أن يعتبر قيداً له لاشترطاً^(١) في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى ، والوجود وكذا الشئئية ونظائرها ليس من هذا القبيل .

وليعلم أن النظر في إثبات نحو وجود تلك الثواني وأن وجودها هل في النفس أو في الأعيان وأن لها صلاحية الاتصال أو النفع في الاتصال من وظائف العلم الكلي ، إذ قد تبين فيه أن المعنى الكلي قد يكون نوعاً وقد يكون جنساً أو فصلاً أو خاصة أو عرضاً عاماً ، فالكلي بشرط كونه هذه الأمور مع صلاحية كونه موصلاً أو منفصلاً في الاتصال بصير موضوعاً لعلم المنطق ، ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم

المصدرى . وإن شئت فارجع الى مباحث أصالة الوجود عند نقله عبارات الشيخ وبهينار على سبيل الاستشهاد .

ثم المراد بالشئئية التي هي من المعقولات الثانية مصدر الشئ . بمعنى الشئ . وجوده أي الماهية بمعنى ما يقال في جواب ما هو . واما كانت الماهية المطلقة بهذا المعنى من نوانى المعقولات لانه ليس في الماهيات الخاصة التي كالإنسان والفرس والبقر والبياض والسواد وغيرها أموراء الخصوصيات يكون هو بهذا الماهية المطلقة ، و الا فاما أن يكون ذاتياً مشتركاً بينها فلم تكن عوالم الى الاجناس اجناساً عالية ، و أيضاً لم يذكر في حد من حدود الماهيات ' و اما أن يكون عرضياً مشتركاً محمولاً بالضميمة فلم تكن كل واحد من الاشياء الخاصة و الماهيات المتعينة شيئاً الا عند عروض تلك الضميمة ، كما ليس الجسم مستحقاً لعمل الابيض مثلا الا في المقام الثاني بضمية البياض ، وهذا باطل بالضرورة . و اما الامكان والوجوب اللذين هو كيفية النسبة فقد مريان اعتباريهما - س ده .

(١) الاولى أن يقال لاشطراً ، و اما شرطية الوجود الذهني لعروض المعقول الثاني كالكلية للإنسان مثلا فغير محل سل عرف المعقول الثاني بسا للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه كما في الشوارق ، و لعله قد يرى أن معروض المعقول الثاني المنطقي نفس الطبيعة ، و الوجود الذهني معتبر في المروض بنحو الظرفية البحتة على ان يكون المقد قضية حينية لان يكون قضية مشروطة - س ده .

و الأعراس الذاتية يثبت في المنطق ؛ والجهايات أيضاً كالوجوب والامتناع والإمكان شرائط بها يصير المعقولات الثانية أو الثالثة موضوعاً لعلم المنطق ، فإنه إذا علم في العلم الأعلى أن الكلي قد يكون واجباً وقد يكون ممكناً وقد يكون ممتنعاً صار الكلي بهذه الشرائط موضوعاً للمنطق . وقس عليه سائر الموضوعات في أن اثباتها مع حيضية كونها موضوعات للمعلوم موكول إلى علم هو أعلى منها . وأما تحديدها وتحقيق ماهياتها فيكون في العلم الأسفل لأفنى العلم الأعلى ^(١) . وهذا أيضاً يشعر لنا بأن الوجود للشيء متقدم على ماهيته وأن أثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهية على مانع بصدده .

إن من الصفات مالها وجود في الذهن والعين جميعاً سواءً
تبصرة كان وجوده انضمامياً كالبياض وهو ما يكون لها صورة في
الأعيان ، أو انتزاعياً كالعلمي بمعنى أن يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم
منه تلك الصفة . وصورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به - بناءً على طريقتنا
من نفى وقوع الماهيات في الأعيان ونفي مجموعيتها بل الواقع في الأعيان بالذات
منحصر في الوجود ولا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الأعيان - وكون الماهيات
في الأعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لأعلى الوجه الذي

(١) هذا خلاف ما نقرر عندهم ، إذ المطلوب في كل علم أسفل العوارض اللاحقة
لموضوعه ومفومات الموضوع من مبادئه لا من لواحقه ، الاتسري أن مباحث الهول
والصورة معدودة من العلم الإلهي ولا يبحث عنها في العلم الأسفل الذي موضوعه الجسم
الطبيعي الأعلى سبيل المبدئية .

الليهم إلا أن يكون المراد تحديدها وتحقيق ماهياتها من حيث هي قبل اثبات
هلياتها البسيطة ، وإن كان تعديد ماهيتها الموجودة من وظائف السلم الأعلى ،
والماهية ومفوماتها مؤخرة عن الماهية الموجودة أي عن وجودها كما استنبط منه أن
الوجود للشيء متقدم على ماهيته ولذا قالوا : إن الحدود قبل الهليات البسيطة حدود
أسية وهي بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقية - س ر ه -

(٢) فإن في استناد الوجود إلى الكلي الطبيعي وساطة في العروش من قبيل ما في
حركة السفينة وحركة جالسها . وبعبارة أخرى وصف الطبيعي بالوجود وصف بهال
متعلقه أي موجود فرده ، وهؤلاء الناخون لوجوده مع المثبتين في شقاق . فهولاء في
طرفة تغريب ، كما أن أولئك المثبتين القائلين بأصالة الماهية في طرف افراط ، والعق*

ذهب إليه النافون للكلبي الطبيعي ؛ ومن الصفات مالمس لها وجود عيني بأحد من الوجهين المذكورين أصلاً ، إنما وجودها العيني هو أنها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للإنسان والجزئية للأشخاص ؛ ^(١) كما أنه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع أن الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد ، فكذلك ليس معناه أن زيدا في الخارج بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة العقل . ^(٢)

والمعقولات الثانية بالوجه الأعم لا يلزمها أن لا تقع إلا في العقود الذهنية ، إذ ربما يكون مطابق الحكم و المحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقولة في الذهن ولابما هي واقعة في العين كقوازم الماهيات - وإن كان ظرف العروض هو الذهن - فيصدق العقود حقيقية كقولنا الماهية ممكنة والأربعة زوج . والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى ، لكن المعقودات بها لا تكون إلا قضايا ذهنية كما علمت ، بخلاف ما هي بالمعنى الأعم الدائرين الفلاسفة ، فإن المنعقد بها من انقضايا صنفان حقيقية وذهنية صرفة .

فهو الامر بين الامرين من كونه موجوداً بنحو العكسية والطلبية للوجود ، وبالتحديد مفهوم من لا شبهة حيث لا يهاذيه شبهة وجود على حدة مع نحو من حقيقة الوجود كما قال قدم . ونحن قد ذكرنا في أوائل هذه التعليقة كون موجوديته حقيقة بحكم العقل الجزئي و مجازاً عرفانياً برهانياً ، و معنى وساطة العروض في الوجود لتحقيقه وإن اية أنعائها تناسب ما نحن فيه فنذكر - س ده .

(١) المراد الجزئية المنطقية المعارضة للجزئي الضمعي و هو الماهية النوعية المحفوظة بالمواضع الشخصية ، و قد يطلق الجزئية على الشخص الذي هو نحو من الوجود ، و معلوم أنها بهذا المعنى ليست من الاحوال الذهنية و المعقولات الثانوية - س ده .

(٢) بل معناه ان زيدا في ملاحظة العقل جزئي في ملاحظة العقل ، لان الجزئية المنطقية التي من المعقولات الثانية مانية نفس تصور المفهوم عن الشركة و معلوم أن هذا المعنى المنطقي إنما يعرض لزيد العقلي أى لتصوره و ليست الجزئية مطلق المانية عن الشركة حتى يقال هي او الاتصاف بها في الخارج ، فقاينه انه معقول نان فلسفي لا ميزاني فكيف يبحث المنطقي عنها - س ده .

ذكر تنبيهي و تعليل
تحصيلي

إن رهطاً من القوم قد جوزوا كون الصفات عدمية مع
اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر، ويتبن بعض أجلتهم
ذلك بقوله إن معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج
هو أن يكون الموصوف بوجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك
الصفة عليه وهو مصداقه ؛ ولا شك أن هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في
ظرف الاتصاف ، إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ؛
ولا يقتضي وجود الصفة فيه ، بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث
لو لاحظته العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه ، وقس على ما ذكرناه الحال في الاتصاف
الذهني ، فإن مصداق الحكم بكلية الإنسان هو وجوده في انذهن على وجه خاص
يصير مبدءاً لانتزاع العقل ، الكلية منه ثم الحمل عليه اشتقاقاً ، فمعنى كون الخارج
أو الذهن ظرفاً للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشأً لصحة انتزاع
العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه وفيه محل أنظار كما لا يخفى .

والحق (٢) أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف

(١) أحدهما قلب الدليل الذي ذكره كما سبقول المصنف قده . وثانها أنه من باب
أخذ المطلوب في بيان نفسه ، فإن هذا معنى الاتصاف عندكم ، وأما عند خصمكم فمعناه
أن يكون الموصوف بحسب وجوده في ظرف الاتصاف وبسببية . الصفة مطابق حمل
تلك الصفة ، ولا شك أن هذا المعنى يقتضي وجودهما جميعاً . وثالثها أنه لا يبقى حينئذ
مروق بين القضايا الصادقة والكاذبة ، فإن قولنا زيد أب صادق ولا وجود للابوة في زيد
فليصدق الجدار أب أيضاً . ورابعها أنه لا يبقى فسوق بين العرضي والذاتي وقد كتبنا
سابقاً ما يتعلق بالقام فتذكر - س ر ه .

(٢) هذا القول عندى ليس بسوق إذ ينهدم حينئذ كثير من القواعد
الحكمية ، بل لا يفتي نفسه قده بهذا في كثير من المواضع . وانهدام القواعد مثل أن ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت الثابت لمكان العدميات المحمولة ، ومثل
أن الإضافة لا وجود لها والإفاما لها وجود استقلالى جوهرى وهو ظاهر البطلان ، وأما
وجود عرضى مثل البياض والسواد فيعرضها العلول في الموضوع ، والعلول اضافة ،
والمفروض أن الإضافة موجود متأصل فيمرض العلول حاول آخر وهلم جرأ فينتسلل ،
بخلاف ما إذا كان وجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها وكانت اعتبارية فينقطع باققطاع
الإعتبار ، ومثل أن عدم الملكة لو كان له وجود في خارج الذهن وبغير وجود منشأ

الاتصاف ، ^(١) فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم . نعم الأشياء متفاوتة في الوجودية و لكل منها حظ خاص من الوجود ليس للاخر منها ، فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات والقوى و الاستعدادات ، فإن لها أيضاً حظاً طأ ضعيفة من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها . ^(٢) ولا فرق في ذلك بين صفة و صفة ؛ فكما أن البياض إذا لم يكن موجوداً للجسم وجوداً عينياً به يكون موجوديته ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بأنه أبيض وصفاً مطابقاً لما في نفس الأمر ، فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه

بانتزاعه أي موضوع كان تقابله مسح الملكة تقابل التضاد ، و القوم حيث يقولون انها موجودات فالوجود عندهم قيمان : أحدهما الوجود بمعنى وجود ما بعينه و الآخر الوجود بمعنى وجود منشأ انتزاعه . وما قال قده ان الاتصاف نسبة ، حق ، لكن النسبة ربما يكفيها في أحد الطرفين شيئية الوجود و في الآخر وهو الصفة شيئية الماهية ، البست الماهيات نموتاً ذاتية للوجودات ؛ كما مر في أول هذا السفران الماهيات اعراض ذاتية للوجود و الامكان صفة للوجود . وما ذكره بعض الاجلة في بيان المطلب ضعيف و ان كان المطلوب حقاً . و الدليل الحكم المتقن ان المراد بالاتصاف هو العمل ، و العمل هو الاتحاد في الوجود ، والاتحاد انما يستقيم اذا كان الوجود واحداً و لأحد الطرفين و هو الموضوع ، ولذا قالوا المعتبر في طرف الموضوع هو الذات و في طرف المحمول هو المفهوم ، و هذا لا يستدعي الوجود للمحمول بل عدمه ، ولو كان له وجود فمن مقتضى آخر . على انه لا بد أن يعتبر حيث لا بشرط ، ليحمل ، فاذن المعتبر في الاتصاف و حمل المحمول ليس الا المفهوم ، فالوجود غير معتبر الا في المبتدئ له لا في الناتج . على انه يمكن ادعاء البداهة في عدم استدعاء الاتصاف وجوداً في جانب المحمول ليكن حمل العدييات كزبد أعشى و جاهل و ممكن وغير ذلك - س ر ه .

(١) هذا هو الحق الصريح الذي لا مرية فيه ، وقد تقدم ان لازم كون الوجود الرابط موجوداً بوجود طرفيه وفيهما أن يتحقق الطرفان معاً في ظرف تحقق الرابط ، فلا معنى لتحقيق قضية أحد طرفيهما ذهني والآخر خارجي أو أحد طرفيهما حقيقي والآخر اعتباري مجازي - ط .

(٢) فالإضافات وجودها نحو الربط و النسبة لا بنحو الاستقلال و الظرفية ، و الباقي بنحو القوة ، و للقوة أيضاً وجود وان اسم تكن كالفعلبات ، فان قوة الشيء وجود ضعيف . ظهور ظلي منه ، وامله يمكن التوفيق بين القولين فتدبر - س ر ه .

أعنى واتصاف السماء بكونها فوق الأرض ، وغيرهما .

فما وقع في كتب أهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من أن
 الصفة إن كانت معدومة فكيف يكون الممدوم في نفسه موجوداً لشيء . فإن الممدوم
 في نفسه مستحيل الوجود لشيء . آخر معناه ما ذكرناه ؛ فلا يوجب نقضاً عليه اتصاف
 الأشياء بالاضافيات والأعدام والقوى لمادريت ، من أن لها حظاً من الوجود ضعيفاً
 هو شرط اتصاف موصوفاتها بها ، وبإزاء مرتبة وجودها سلب ورفع لها يمنع عن الاتصاف
 بها ؛ وربما كان حظ الصفة من الوجود أقوى و أكد من حظ الموصوف بها منه ،
 وذلك كما في اتصاف الهيولى الأولى بالصورتين الجسمية والطبيعية ، بل اتصاف كل
 مادة بالصورة كما استقف عليه في باب إنشاء الله تعالى ، فاعتبار الوجود في جانب
 الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه ؛ بل لا حد أن يعكس
 الأمر في تعميمه حسب ما لم يشترط وجود أحد الطرفين في الاتصاف بأن يقول معنى
 الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم
 بها على الموصوف ، أعم من أن يكون بانضمامها به أو بانتزاعه منها ، ثم يدعى به د
 هذا التعميم والتقرير أنه لا شك أن هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف
 دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره .

فقد تحقق أن ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف
 من القول لا يرتضيه ذوندير .

ولعلك على هدى من فضل ربك في تعرف حال مراتب الأكوان
 تنبيه في الكمال والنقص وتحصيلات الأشياء في القوة والضعف
 و المثانة والقصور ، فليكن أن تدفع بهذا علماً عظيماً يتوهم القاصرون عن غايات
 الأنظار وروده على أولياء الحكمة وأئمة العلم ، وتميط به الأذى عن طريق السلاك
 الناهجين طريق الحق ؛ وهو إنهم عرفوا الحكمة بأنها علم بأحوال الموجودات الخارجية
 على ما هي عليها في الواقع ، وعدوا من جملة الحكمة معرفة أحوال المعتقدات الثانية

وأحوال المقولات السبعة النسبية؛ بأن تذكر ما أصلناه^(١) من أن الوجود لكل شيء من الأشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول؛ وغاية السجد والعلو أن يكون قيوماً غنياً واجباً بالذات غير متعلق بالقوام بغيره أصلاً، فيكون بما هو هو فعلية محضة، مقدسة عن جميع شوائب القوة والإمكان والنقص والقصور، وما سواه مصحوب بالقصور والإمكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيهما، فكل ما بعد عن منبع الوجود والوجود كان قصوره أشد وإمكانه أكثر، إلى أن ينتهي الوجود إلى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهري عين تقوُّمها بالصورة الحائلة فيه، وفعليتها محض القوة والاستعداد، وحدثها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدها الاتصالية أخرى. وإذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالأعراض إلى ما ينتهي نحو وجوداتها في الوهن والخسة بحسب مراتب إمكاناتها الذاتية والاستعدادية، فقد انتهت الأعراض في الخسة إلى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك إلى عرض آخر كفيٍّ أدبنيٍّ أو وضعيٍّ على سبيل التجزئ والتدرج والمهلة، فهذا حظُّ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العيني، فإذا ثبت للحركة وجود في الفلسفة الأولى أثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الأعيان لا بحسب الأوهام، كيف وانتهت نحو آخر من الوجود وهو القادر لها هو الجهل المضاد للحكمة.

(١) ومع قطع النظر عما أصله فده أيضاً يندفع عنهم، بأن النسب وإن كانت انتزاعية لكن ليست كاتباث الاغوال لان لها منشأ انتزاع ووجود الانتزاعات يعني وجود منشأ انتزاعها، فالبحت عنها بحث عن الوجودات الخارجية، وكذا المقولات الثانية صفات للموجودات الخارجية، فان الكلية مثلا صفة الانسان الحقول وهو ماهية عين الانسان الخارجي، وأيضاً الوجودات الذهنية موجودات خارجية في ذاتها، وكونها ذهنية بالإضافة، كيف والنسة مرغوبة مسخرة للنفوس، والإيصال الى التجهول اثر خارجي مترتب على المقولات. ثم هذا على مذهب المعتقدين من كون المنطق من الحكمة واما على مذهب غيرهم فلا اشكال - س ر ه .

فصل « ٣ »

فى ان الوجود خير محض (١)

هذه المسئلة إنما تتضح حق انتضاحها بعد ما ثبت أن لمفهوم الوجود المعقول الذي من أجلى البدهييات الأولية مصداقاً في الخارج وحققة وذاتاً في الأعيان ، وأن حقيقة نفس الفعلية والحصول و الوقوع ، لا بالمعنى المصدري كسمائنه المتأخرون كلهم ، بل بمعنى أنها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع ، سواء كان الوقوع وقوع نفسه أي نفس الوجود أو وقوع شيء آخر هو الماهية . وأما من لم يضع للمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتاً سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصوري فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيراً محضاً ، لأن^(٢) معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء

(١) هذه مسألة عمدة نافعة كثيراً سيما في التوحيد ، وادعوا فيها البداهة ، وبعضهم برهن عليه ، وهو المذكور في شرح حكمة الاشراق وسمى الهيات هذا الكتاب ، فبطل قول من اورد على الحكماء انهم لم يبرهنوا هذه المسألة مع شيوخها وذلك لبداهتها كما علمت - س د ه .

(٢) اشارة الى برهان المسألة من طريق تعجيل معنى الخير وهو ان المطالب والارادة لا تتعلق بشيء الا بعد ترجحه على غيره بمرجع على ما سبقتين ، والمعنى الذى هو ملاك الترجيح هو المسمى بالخير ، و به يتحقق اختيار المراد ويستوجب تعلق الارادة والشوق ، فالخير ما يؤثر على غيره و يشتاق اليه ويطلبه الموجودات ، والخير اما خير مطلوب لذاته أو لآخر مرتبط به ، وينتهي الى ما يطلب لذاته ؛ فهناك ما هو خير بالخير وما هو خير بالذات أى ذاته عين المطلوبة لغيره وهو الذى يطلبه كل شيء ، وينتهي اليه كل غاية ، وليس الا وجوداً ، فان العدم لا ذات له ، والماهية غير اصلية ، فالخير هو وجود ، وأذا كان لعوقه للوجود من دون حيشة تقييده اصلاً كان منتزعاً من نفس حقيقة الوجود ، فالخير هو الوجود والوجود هو الخير بالذات ، وليس الشر الا العدم .

ومن هنا يظهر أن للخير مراتب مختلفة بحسب مراتب الوجود المختلفة ، ويتبين بذلك مسئلتان من المسائل الثلاث المفقود لها هذا الفصل ، أعنى أن الوجود خير والعدم شر ، وأن الخير ذو مراتب بحسب مراتب الوجود ، وأما المسئلة الثالثة وهى ان الوجود قد يكون شراً بالقياس فهى التى ينسبها بقوله ثم اعلم أن الوجودات الخ . ويتبين به ان الشر بالقياس إنما يتحقق في عالم البادة فقط لا في باوراءه . وأما ما أشار اليه من مسألة دخول الشر في القضاء بالعرض فسيبين في الا لهيات بالمعنى الاخرى - ط .

ويشتاق إليه الأشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعاً وإرادة وجبلة؛ ويتن أن الأشياء ليست طالبة للمعنى المتدري ولا يكون مبتغاها ومقصودها مفهوماً ذهنياً ومعقولاً ثانوياً. وهذا في غابة الظهور والجلال لا يلبق أن يخفى بطلانه على أدائل العقول الإنسانية من غير رجوعها إلى استعمال الفكر والربطة.

فاذا تحقق أن وجود كل شيء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القِيوم الواجب بالذات المنور للماهيات ومخرجها من ظلمات المدم إلى نور الوجود، فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود، سواء كان مجرداً عن شوب الشرية - التي هي عبارة إما عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الأشياء أو فقداه وامتناعه رأساً ألا يكون فالشر مطلقاً عديم؛ إما عدم ذات ما أعدم كمال وتمام في ذات متناه أو في صفة من صفاته الكمالية الوجودية. فالشر لا ذات له أصلاً.^(١)

وأما الماهيات الإمكانية والأعيان الثابتة في العقول فهي في حدود أنفسها لا يوصف بخيرية ولا شرية لأنها لا موجودة ولا معدومة باعتبار أنفسها، ووجودها المنسوب إليها إلى النحو الذي قررناه مراداً خيريتها، وعدمها شريتها.

فالوجود خيرٌ محض والمدم شرٌ محض، فكل ما وجوده أتم وأكمل فخيريته أشد وأعلى مما هو دونه؛ فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات، حيث يكون وجوده بلا عدم وفعل بالاقوة وحقيقة بلا بطلان وجوب بلا إمكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد؛ ثم الوجود الذي هو أقرب الوجودات إليه خير الخيرات الإضافية، وهكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد، والأتم فالأتم إلى الأقل فالأقل نقص، إلى أن ينتهي إلى أقصى مرتبة النزول وهي الهيولى الأولى التي حظها من

(١) ان قلت: سيأتي في ذوقيات مباحث العلة والمعلول ان افعال شئبة الماهية لا يجوز، لارجاع الشرور والتفائض إليها، فكيف التوفيق؟

قلت: ارجاع الشرور إلى الماهيات لا ينافي ارجاعها إلى الاعداد، اذ لولا الماهية لم يكن اسناد المدم إلى ممكن، اذ الوجود لا يقبل المدم، لان المقابل يجب اجتماعه مع المقبول، والمقابل لا يجتمع مع المقابل الاخر، فالبياض لا يقبل السواد وبالعكس، فاحتيج إلى موضوع قبلهما، والاتصال لا يقبل الانفصال وبالعكس، فاحتيج إلى هيولى قبلهما، فكذا الوجود والمدم، فاحتيج إلى ماهية قد تقبل هذا وقد تقبل ذاك - س ر ه .

الوجود عريها في ذاتها عن الوجود ، وفعليتها هي كونها قوة وجودات الأشياء ، وتمامها نقصانها ، وشرفها خستها ، وفعلها قبولها ، وتحصلها إبهامها ، وفصلها جنسها ، كما سبرد عليك برهانه في موضعه ؛ فهي منبع الشرور والأعدام ومعدن النقائص والآلام ، على أنها شبكة بها بصطاد النفوس الناطقة التي هي طور مساوية لها أقباض عنصرية .^(١) ثم أعلم أن الوجودات باقية على خيريتها الأصلية والعرضية أيضاً مادامت هي غير نازلة إلى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها إلى حيز المكان والزمان ؛ وأما إذا انجرت سلسلة الوجود إلى عالم الأجسام والظلمات ، ومضائق الأكنوان والازدحامات ، فبعض الوجودات مع أنه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس إلى ما لا يستغربه بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود وبلائمه ، لكنّه بالقياس إلى ما يستغربه أو يتأذى منه أو ينعدم به بوصف بالشرية ، لأنه يؤدي إلى عدم ذات أعدم كمال لذات ؛ فيكون الشر بالذات أحد هذين العددين لا الوجود بهما هو وجود لأنه خير محض كما علمت .

فالشر الحقيقي غير مقضي البتة ، والشر الغير الحقيقي مقضي بالعرض لازومه لما هو خير حقيقي ومقضي بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته ، وقد مرّ أن لوازم الماهيات غير مستندة إلى الجاعل ، والشرور منبعها قصورات الإنميات ونقصانات الوجود عن الكمال الأتم والجمال الأعظم .

فصل « ٤ »

في أن الوجود لاضدّه ولا مثل له (٢)

تقابل التصادم من شرطه كون المتضادين معاً يقعان تحت جنس واحد غير عال

(١) ان قلت : القوة المحضة كيف تكون محل نظر الطيور السماوية ليصطادوا بها .

قلت : انها ما به التحول وما به يحصل اللذائذ الجديدة ، ولولاها لم تصر العناصر

أجنة قابلة لتعلق النفوس ، الا ترى ان الصور المثالية لتجردها عنها لا تتحول من أدنى

إلى أعلى . هذا ان كانت الباء سببية وان كانت ظرفية فالامر واضح - سره .

(٢) كيف ولا ثاني لعقيقة الوجود ، ومن فروعاته الشامخة انه يتم عليها

العدم بملأه ما مرّ في العاشية السابقة من الإباء الذاتي وان المقابل لا يقبل المقابل ،

كما سيأتى في مباحث التقابل . و الوجود من حيث هو وجود قديم^(١) أنه لاجنس له فلا يقع فيه التضاد ؛ وأيضاً من شرط المتضادين بماهما متضادان أن يكون بينهما غاية الغلاف ، وليس بين وجود و وجود بما هما وجودان كذلك ، و لا أيضاً بين طبيعة الوجود المطلق وشي . من المفهومات القابلة للوجود كذلك ، وإذ لا طبيعة أعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل أيضاً . نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعاني و المفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قديق فيها التضاد والتماثل ، فالوجود بما هو وجود لاضد له ولا مثل له ، كيف والضدان و التماثلان موجودان متخالفان أو متساويان ، و موجودة الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه ، فيخالف جميع الحقائق لوجود أضدادها وتحقق أمثالها ، فصدق فيه ليس كمثله شيء ، وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان ، بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتجلى في هوية المثلين وغيرهما ؛ و هذه الحشيات إنما هي باعتبار التعينات والتنزلات ، وأما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحشيات كلها وبتحد معه الجهات جميعها ، فإن جميع الصفات الوجودية المتقابلة أو المتشابهة مستهلكة في عين الوجود ، فلامغايرة إلا في اعتبار العقل .

وأما ما يتمسك في ذلك بأن اشتراك طبيعة الوجود بين الأشياء . يوجب عروضها لما فرض ضداً أو مثلاً لها فيلزم اجتماع الضدين أو الممثلين بالفعل^(١) أو بالامكان وعروض أحد الضدين أو الممثلين للآخر ، فليس بشيء ؛ لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحشيات ، لعدم عروضه للمععدم بما هو معدوم^(٢) لا بما هو أحد المعقولات ، فلو التزم أن يكون لها ضد أو مثل لا يمكن أن يتحقق في وجود أو وهم بما هو كذلك لا بما هو أحد المفهومات لم تكن القاعدة شاملة ، ففات مادعي

١- وذلك لأن عدم ماهية الضد بضر بان الضد الآخر على موضوعه ، فالسواد بعدم البياض ، والبرودة الحرارة ، والافتراق الاجتماع وفس عليها - س ر ه .

(١) أى لو تحققوا له لزم الاول و لو لمكانه لزم الثاني - س ر ه .

(٢) إذ قد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما في التجريد ويأتي عن قريب هنا - س ر ه .

إثباته. ^(١) ثم عروض الشيء لضده غير ظاهر الفساد.

فطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفاهيمات غير منافية لها ، كيف وما من مفهوم إلا أنه تحقق في الخارج أدنى العقل ،
والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم راجعة إلى الوجود من وجه ، فكل من
الجهات المتغايرة والحيزات المتنافية ، لها رجوع إلى حقيقة الوجود . وعدم اجتماعها
، في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود و نشأة من نشأته لا ينافي
اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود . و أما كونه منافياً للعدم فليس باعتبار كونه
مفهوماً من المفاهيمات ، فانه بهذا الاعتبار لا يأتى اتصافه بالوجود مطابقاً ، بل هو بهذا
الاعتبار كسائر المعاني العقلية و المفاهيمات الكلية في إمكان تلبسها بالوجود بوجه
متا ؛ بل المتأني لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقاً لهذا المفهوم بعقد غير بتي ،
وطبيعة العدم أدم المعدم بما هي معروضة لمفهومها مما لا خبر عنها أصلاً وليس هي
شيئاً من الأشياء ولا مفهوماً من المفاهيمات ، بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفاً
وبحكم عليه بالبطلان والفساد ، لأعلى نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلاً في الذهن .
هذا في العدم المطلق .

وكذا الحال في العدميات الخاصة ؛ إلا أن هناك نظراً آخر ، حيث أن العدم
الخاص كما أن مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي له حصّة من الوجود
المطلق ، كذلك موصوفه بخصوصه له حظ متا من الوجود ، ولهذا حكم بافتقاره إلى

(١) سيجي في مباحث التقابل وغيرها ان العموم عرفوا المتضادين بأنهما امران
وجوديان متقابلان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ، واعتبار التعاقب على موضوع
واحد بنائي عروض احد الضدين على الآخر ، على ان اعتبار دخولهما تحت جنس قريب
ينافي بتحقيق التضاد بين الموضوع وعرضه ، اذ لا جنس قريب بين الجوهر والعرض ،
و الموارد التي يقال فيها بعروض عرض لعرض اما موارد لا يجمعها فيها جنس قريب
كمروض الكيفيات المختصة بالكليات ، وعروض الاضافة لسائر الاعراض ، أو موارد لا
يختص فيها الجنس القريب في نوعين كالجسم التعليمي والسطح والخط العارض بعضها
على بعض ؛ ومن الشرط في المتقابلين ان لا يزيدا على اثنين على ماصحوا نه . لكن
المعصنف يخالف القوم في غالب ماذكرناه و سيجي تمام البحث في محله انشاء الله
تمامي - ط .

موضوع كما تفقر الملكة إليه .

ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق بأي نحو من الأنحاء و طور من الأطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات ؛ وقد يجتمعان لاعتبار التقابل ، كما في تصور مفهوم المعدم المطلق التعري عن الوجود مطلقاً ، إذ قد انسلب عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار ، مع أن هذا الاعتبار بعينه نحو وجود ، وهذا الانسلا ب بذاته نحو انتساب ، وهذا التعري في نفسه نحو خلط ، لعدم انسلاخه عن تصور ما ، والتصور وجود عقلي ، فهو فرد من أفراد مطلق الوجود : فانظر إلى شمول و ر الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على مفهوم اللانسي ، والعدم المطلق والممتنع الوجود بماعى مفهومات متمثلات ذهنية لابماهي سلوب و أعدام . وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذاتي الأولي والعرضي الصناعي . و به يندفع إشكال المجهول المطلق وما شاكلة .

ففى هذا الموضوع نقول : للعقل أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه ، (٤)

(٤) لا يذهب عليك ان ليس المراد من قوله : للعقل يتصور جميع المفهومات الخان لمفاهيم العدم والمعدم المطلق و غير ذلك مما عده ثبوتاً في نفسها ثم ينالها العقل كما ينال غيرها ، فان ذلك خطأ ، ولو كان لهذه المفاهيم ثبوت كذلك كانت من جملة الماهيات الخارجية . و قد عرفت في بعض تعديفاتنا المتقدمة أن الثبوت النفس الامرى بمعنى ثبوت المفهوم في نفسه لا يلائم القول باصالة الوجود ، وبمعنى ثبوت المفهوم عند العقل الفعّال لا يدفع اشكال حاجة المفهوم الى الصدق . و بالجنة ليس لهذه المفاهيم ثبوت فسى خارج العقل أصلاً بل العقل أى الذهن هو الصانع لها الجاعل اياها ، لكن لا بمعنى جعلها اموراً مستقلة في نفسها افعالاً له والا لم تكن مفاهيم بل مصاديق غير قابلة الصدق على شيء ، بل على انها مفاهيم حاكية عما ورائها . فلها امورها ، الذهن نظير المفاهيم الماهوية و لذلك توقعها على الخارج و ما هو فى حكمه ، تقول : زيد موجود فى الخارج و عمرو معدوم فسى الخارج و هكذا ، و اذ ليست فسى الخارج تحقيقاً ففى فيه مرسأ و تقريباً ، وهذا معنى قوله رد بعد عدة اضطر : كل ذلك على سبيل ايجاب نصية حتمية غير بنية فى قوة قضية شرعية لزومية غير صادقة الطرفين الخ . و قد قدمنا فى مباحث الوجود الذهني ان لازم براهين الباب ان كل ما حيية ذاته عين حيية ترتب الاتار كالوجود العيني او حيية ذاته حيية البطلان كالعدم فمن الاستحيل أن تحل الذهن ، لاستعالة سلب الاتار عن القسم الاول وعدم الاتار فى القسم الثانى ، فهذان المفهومان ❊

وعدم العدم ، والمعدوم المطلق ، والمعدوم في الذهن ، وجميع الممتعات ؛ وله أن يعتبر المجهول المطلق ، ومفهومي التقييض ، ومفهوم الحرف ؛ وبحكم عليها بأحكامها ، كعدم الإخبار في المجهول المطلق ، ونفي الاجتماع في التقييض ، وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف ، لأعلى أن يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق ، وحقيقة التقييض ، وفرد الحرف ، وشخص العدم المطلق و شريك الباري ؛ إذ كل ما يتقرر في عقل أو وهم فهو من الموجودات الإمكانية و المعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع ، ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الأولى فقط ، فلم يحمل على شيء منها أنه اجتماع التقييض أو المعدوم المطلق و شريك الباري مثلاً بالحمل الشائع

فأعني مفهومي الوجود و العدم وجميع ما يلحق بهما من العناوين المجمولة الذهنية غير منتزعة من خارج محقق ، بل الذهن تغلقها بنحو من الفرض و التقدير .

و توضيح ذلك ان الفرض و التقدير هو اعطاء الشئ مفهوم شيء ، لشيء ، او حكم شيء ، لشيء آخر ، كفرض ان الفرس حيوان ناطق فيكون انساناً ، وفرض ان الفرس انسان فيكون متجيباً ضاحكاً ، وهكذا ؛ والانسان من جهة ما تعود ذهنه حمل شيء على شيء ، ان يفرض أمراً نسبته الى ثان كنسبة ثالث الى رابع ، و يحصل بذلك مفهوم جديد غير مأخوذ من الخارج محققاً و بلا واسطة ، فللعقل ان يفرض شيئاً نسبته الى الماهيات الخارجية نسبة النور الى الشيء الواقع في الظلمة في انه يتنور به و يجده الفاحس الناشد بسببه و يظهر به افعاله ، ثم يسميه وجوداً ، و للعقل ان يفرض شيئاً نسبته الى الماهية الموجودة او الى الوجود نسبة دفع الشيء عن محله الذي استقر فيه او نزاع اللباس عن المتلبس به أو نسبة الفية الى الشيء ، المناب عن الظن ، وهكذا ، وهو مفهوم العدم . و على هذا القياس في جميع المفاهيم الاعتبارية فافهم ذلك .

واعلم ان الفرض العقلي الوجد لهذه المفاهيم من حيث السبب الوجودي والعامل المتحرك لذلك على قسمين :

احدهما ماسببه ثابت دائم و هو الذي لا ينفك عن ادراك العقل ولا في حال كالسبب الموجب لانتزاع مفهوم الوجود و العدم و الوحدة و الكثرة ونحو ذلك مما يمكن ان يقام عليه البرهان .

و ثانيهما ماسببه جزئي اتفاقي و على تقدير دون تقدير كالنسب الموجب لجعل المفاهيم الاعتبارية الاجتماعية كعني الرئاسة والمرومية و السيادة و غير ذلك . ومن هذا الباب جميع الاستمارات والتخييلات الشعرية ونحوها . وللکلام دبل طويل سيربك بعضه في ما سياتي من مباحث الماهية وغيرها انشا، الله تعالى - ط .

العرفي ، لأن هذه المفهومات ليست عنواناً للشيء ، من الطبع الثابتة في عقل أو خارج ؛ بل العقل بتمثله الذي له ، يقدّر ويفرض أن شيئاً من هذه المفهومات عنوان لفرد متما باطل الذات ممتنع التحقق أصلاً ، فيحكم عليه لا جيل تمثل هذا المفهوم الذي قدّر كونه معنوياً بها بامتناع الحكم عليه أصلاً أو الإخبار عنه راساً أو الوجود له مطلقاً أو الاستقلال في مفهومه بوجه ؛ كل ذلك على سبيل إيجاب قضية عملية غير بترية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين ، فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحة الإخبار عنه وإن كان بعدم الإخبار عنه ، وإن امتناع الإخبار إنما يتوجه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل أنه فرد له تقديرأ .

وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعلوم المطلق في كونه لا يحكم عليه ، بل في كل مفهوم لا يرسم ذاته في العقل سواء كان عدم حصوله في الذهن لغاية لفساد والمبطلان أو لفرض التحصيل والحقبة ، مثلاً إذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه في العقل ، وكذا المرتسم من صفاته الحقيقة ليس إلا مفهوماتها ، لكن عينية العلم و غيره من الصفات القدسية غير متوجه إلى المفهوم منها بل إلى ما يرشدنا البرهان إلى أنه بإزائه أعني الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل أو وهم .

وسبيل ما أشرنا إليه سابقاً في هذا الباب أن مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتباراً لكون الشيء منسلاً عن جميع أنحاء المعلوماتية ، ففي هذه الملاحظة معرئ عن كافة أقسام المعلوماتية حتى عن المعلوماتية بهذا الوجه ، وهذا هو مناط امتناع الإخبار عنه ، وحيث أن هذه الملاحظة نحو من أنحاء معلوماتية هذا الشيء فكان هو مشوباً بالمعلوماتية في ضمن سلب المعلوماتية ، وهذا هو مناط صحة الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه .

وكذا نقول : ملاحظة مفهوم المعلوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقاً ؛ وحيث أن مطلق اعتبار الشيء وتصوره وإن كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور ، نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء ، فكان هو متصفاً بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه ، وهذا

منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم أوبيجاب سلبه . فإذا ن فيه جهران مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه . وإليه أشار المحقق الطوسي ره في نقد المحصل حيث قال: رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني يتصور بما ليس بثابت ولا متصور أصلاً ، فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ، ولا يصحّ من حيث هو ليس بثابت ؛ ولا يكون متناقضاً لاختلاف الموضوعين ، ولأمانع من أن يكون شيء قسيماً لشيء باعتبار وقسماً منه باعتبار آخر؛ مثلاً إذا قلنا الموجود إمانات في الذهن وإما غير ثابت في الذهن ، فالألا موجود في الذهن قسيم للموجود من حيث أنه مفهوم أضيف فيه كلمة «لا» إلى الموجود ، ومن حيث أنه مفهوم ، قسم من الثابت في الذهن .

فصل « ٥ »

في أن العدم مفهوم واحد

إنّ من الأمور المعلومة بأوائل العقول أنّ العدم في نفسه ليس إلاّ أمراً بسيطاً^(١) سافجاً متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصل إلاّ من جهة ما يضاف إليه ، وليس في الواقع أدنى الأوهام أعداداً متميزة في ذاتها أدنى عوارضها للمعدومات متغايرة في معدوميتها ، ولا حصص من السلوب متكثرة لمسلوبات متعددة ، بل كلّ ما يقع في بقعة العدم وكنتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات ، وكما أنّ المعدوم في ظرف ما ليس بشيء فيه فكذلك العدم ،^(٢) وإنما التمايز في

(١) مقتضى ما قد مناه في هامش الفصل السابق ان يكون مفهوم العدم وسائر المفاهيم الاعتبارية مركبات بحسب الحقيقة لا بسائط ؛ لكن الذي ينبغي المصنف ره هو التركيب من الاجزاء الذاتية ، والذي قد مناه هو التركيب في المصادق والسمي دون المفهوم والاسم كالتركيب في مصادق مفهوم الجملة والكلام والمثرة والكثرة فلا تغفل - ط .

(٢) لما كان لاشيئة المعدوم متفقاً عليها ، وعدم الاخبار عنه و الاشارة اليه مجعماً عليه ، جملة مشبهاً به ، ولان المعدوم أعم ، اذ يطلق على العدم أيضاً كباطلاق على ماهية لها العدم - س ره .

الأعدام باعتبار الملكات ، ^(١) فالعقل يتصور أشياء متماثلة في ذاتها أو في عوارضها ، كالعلة والمعلول ، والشرط والمشروط ، والضد والضد ، ويضيف إليها مفهوم العدم ، فيحصل عدم العلة متميزاً عن عدم المعلول ومختصاً من جملة الأعدام بالعلة له ، ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الأعدام ويختص بأنه ينا في وجود المشروط ، وكذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بأنه يصح وجود الضد الآخر ؛ وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ، ومعدوم ومعدوم ، والوهم حيث يجد اليد متماثلة عن الرجل فيغلط ويقول عدم أحدهما غير عدم الآخر ، ولو كان الأمر كما يحسبه لكان في كل شيء أعدام متضاعفة غير متناهية ، مرات لا متناهية .

وأما تجويزهم التسلسل في العدميات كأعدام الحوادث الغير المتناهية فهو إنما وقع لأن مرجعه إلى اللا يقيني ، ^(٢) وغير المتناهي فيه بالقوة أبداً ، وما يخرج إلى الفعل متناه ألبتة بالاعتين مرتبة من التناهي بخصوصها ، بل العقل يفصل العدم بعد أن يضيفه إلى المتعدد إلى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلاً يشبه تفصيل المتصل الواحد إلى هذا الجزء . وذلك الجزء ، و كما يصح الحكم على أجزاء المتصل الواحداني بعد توهم الانفصال بينها بتقديم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع ، فكذلك يصح

(١) اي ان تتوهم ان المراد هو ان الانسان يعقل مفهوم العدم المطلق ثم يعقل الاعدام الخاصة باضافة مفهوم العدم المطلق الى ملكة منكئة حتى يحصل الاعدام الخاصة ، فان تعقل العام بعد تعقل الخاص لا يحتاجه الى حضور افراد منه ينتزع منها ، بل الذي ذكره انه هو بعده انشياً عند الانسان اعدام خاصة وعدم مطلق ، ثم اذا اراد ثانياً تصور الاعدام الخاصة جعله بالاضافة المذكورة نظير ما نتصور اولاً من طريق الحس مثلاً زيدا وعمراً و بكرأ ثم ينتزع منها الانسانية ثم اذا اردنا تفصيل الانسانية قلنا : انسان طويل انسان قصير فتبين الانسانية بامور خارجة عنها .

فالحق انا نجد الكثرة من الوجودات كريد وعمرو وغيرهما ثم نقيس بعضها الى بعض مثل انا نتصور زيدا ثم اذا تصورنا عمرواً ثم نجد زيدا عند هذا التصور فيغلط الذهن فيتوهم عدم الوجودان وجدان العدم فينتزع عدم زيد من وجود عمرو وعدم عمرو من وجود بكر مثلاً فيحصل الاعدام الخاصة ببنزلة الافراد الكثيرة ثم ينتزع العدم المطلق منها كالتزاع الكلي من افراده - ط .

(٢) كما في لائنا هي العدد وليس كلاتناهي وجودات الحوادث فانه تسلسل ناقبي وليست باعتبار المعبر فان خارجية العدم عدم خارجية الوجود - س د .

الحكم بالتقدم والتأخر بين تلك العدميات بالعلية والمعلولية ، وكما أن اللانهاية في أجزاء المتصل بحسب القوة بمعنى عدم تعيين الانتهاء في القسمة الجزائية بالوصول إلى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه ، فكذلك التسلسل في الأعدام بمعنى عدم الانتهاء إلى عدم لا يصح للعقل اعتباره عدم آخر متقدم عليه بالعلية ، لا بمعنى ترتب أمور غير متناهية . فالعدم ليس إلا عدم واحد لا تحصل له أصلاً ، وليس في نفس الأمر شيء هو عدم ، ولذلك لا يجاب عنه بشيء . إذا سئل عنه بما هو ، ولا يجاب به إذا سئل عن شيء . بما هو . فإذا مرجع على عدم ، إلى عدم على الوجود ؛ و مرجع عروض العدم لشيء . إلى عدم عروض الوجود له ؛ و عدم عروض الوجود له ليس بعروض فرد أو حصة من العدم .

فصل « ٦ »

في كيفية علية كل من عدمي العلة والمعلول للآخر

اعلم أن العدم بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجوداً ^(١) لكن العقل الإنساني من شأنه أن يتصور لكل أمر مفهوماً ويجعل ذلك المفهوم عنواناً ، وكما يضع لآنحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية هي ماهيات تلك الوجودات كذلك يضع للأمور الباطلة الذوات ^(٢) مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقديرية

(١) فإذا علم الإنسان ذلك علم أن جميع ما في الخارج وما في الإذهان العالية والسافلة مصداق الوجود ولا مصداق لما ينافيه بحسب المفهوم الصادق على نفسه بالعمل الأولي قط وعلم أنه إذا لم يتدخل في الواقع منافي حقيقته فيها لم يتكثربوجه ، ولذا ترى الحكماء كالمصنف قده وغيره بذلوا جهدهم في البحث عن العدم واستكشفوا عن حاله - س ر ه -

(٢) كفهوم اجتماع النقيضين والتلئين ومفاهيم الدور والتسلسل والعلة وغيرها وكفهوم نفس المدم الصادق عليها وعلى اعدام المسكنات ، وبالمفهوم يتصحح النفس الامرية للعدم ويتصحح الامكان المقتضي للطرفين ، والنفس الامرية في معنونه عدم المعنونة الوجودي ، فحقيقة الباطل ومعنونه ومصادقه - وما شئت فسمه - ينحو البطلان فان كل مصداق لا بد أن لا يتنازع طبيعته والا ارتفع الموضوع من الين وظهر الخلف ، الا ترى ان مصداق الحركة لو كان امراً قادراً لم يكن حركة هذا خلف وعلى هذا القياس - س ر ه -

لذواتها كما سبق .

ثم اعلم أن الأشياء المدعية والأموال الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية ، ليس لها تنوع وتحصل إلا بما يضاف هي إليه ؛ فالعدم المقيد بشيء ما إنما يعقل ويتحصل في العقل بسبب ذلك الشيء ، ويصح لحقوق الأحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول ونابت في العقل ، فيصح أن يحكم عليه بالعلية والمعلولية ^(١) وغيرهما من الأحكام والأحوال ، فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة ، وإن علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال .

وتحقيق ذلك أن عدم العلة إذا صار متصوراً صح الحكم عليه بالعلية من جهتين : من جهة أن وجود عدم العلة في الذهن ومنوله بين يدي العقل مصحح أن يكون محكوماً عليه بالعلية ، وإن لم يكن مطابقاً للحكم ، فإن مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي أومأنا إليه والمحكي عنه بها هو ما يطابقه أعني رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم علمي ، فالمحكي عنه بالعلية على الوجه الذي مر ذكره ، والرفع للعلة وإن كانت الحكاية عنه ما وقعت إلا حين حضور مفهومه وصورته عند العقل ؛ ومن جهة أن نفس حضور عدم العلة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه . وأما علية عدم المعلول لعدم العلة فليست إلا من الجهة الأخيرة ، فعلية أحد المدعين للآخر يكون في كلا الطرفين : العلم والعين ؛ وعلية الآخر له في أحدهما وهو العلم دون العين ؛ فالعدمان بإحدهما عدمان أحدهما بخصوصه علة والآخر بخصوصه معلول ، وإن كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر في مرآة العقل ؛ وأما صورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت إليه في الارتسام صارت سبباً لارتسام الآخر فلا دور ، فكما أن إثبات العلة سبب لإثبات المعلول وإثبات المعلول دليل

(١) أي الإعدادية ، لأن وزن عدمات العوادث ووزان وجوداتها وليس بين وجوداتها الإاللية الإعدادية . ثم الإعداد أيضاً في الإعدام اللاحقه المقابلة وأما في السابقة المقابلة فلا . وأيضاً الإعدام مطلقاً لاحقاً أو سابقاً ليست كالأجزاء المتصل فإن اللواحق منها باعتبار خواتمها أبدية لا ترتب بينها كما أن السوابق منها باعتبار فواتحها أولية لا ترتب بينها ، ولأن كلا منها أزلّي يناقض بها المقدمة القائلة بأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، ويجب أن البرادكل وجودي ثبت قدمه - س د ه .

على أنبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف على عدم العلة ، فإذا رفضت العلة فوجب رفع المعلول وإذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها ، فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبه ، والعلة عدمها مع عدم المعلول لابه .

فصل « ٧ »

في أن العدم كيف يعرض لنفسه

العدم كما يعرض لغيره وبصدق اشتقاقاً فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بأنه معدوم في الخارج . فإن اشبه عليك أن العدم المضاف إلى أي شيء كان ، يكون نوعاً من العدم ومقابلاً لمعرضه وما يضاف إليه ، فإذا أُضيف إلى نفسه و صار عدم العدم قد اجتمع فيه النوعية والتقابل ؛ وهما متدافعان إذا النوعية يوجب الحمل بهو والتقابل يوجب نفيه . فتذكر أن العارضية والمعرضية^(١) بين العدم ومعرضه في الحقيقة ليست إلا بحسب وجودهما في العقل ، لكن العروض العقلية الثابت للعدم كاشف عن بطلان معرضه ، فما يضاف إليه العدم ويعرض بهامه صورة عقلية ، قيد لمفهوم العدم ، محصل له ، مقوم لثبوته في الذهن ، ثابت معه فيه ، فيكون العدم المقيد به نوعاً من العدم ؛ وبما هو عنوان^(٢) لا معرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلاً له ، فموضوع النوعية والتقابل مختلف ، كيف والنوعية من أحوال

(١) و يتضح ذلك بباقة من كيفية الفرض العقلي وتقديره في هذه المفاهيم الاعتبارية ، فالعقل يفرض نفس العدم ويعطي ذلك ثباتاً كميوت الماهيات ثم يجري عليه أحكامها الثبوتية من نوعية وجنسية وعروض وقيام وتقابل وغير ذلك ، كما أنه يفرض معنى الوجود ويصطبه أحكام الماهيات من صوم وكلية وعروض وغير ذلك - ط .
(٢) حاصله أن الصورة العقلية من العدم مصحح النوعية ، ومعنونه مصحح التقابل .
والأولى أن يقال كما أن الوجود موجود بنفسه كذلك العدم معدوم بنفسه ، فعدم العدم نفسه لا نوع منه ولا مقابله ، كما أن وجود الوجود نفسه . نعم عدم الإنسان مثلاً يقابله كما أن وجود الإنسان بخالفه مفهوماً - س د .

المعقول بما هو معقول لأنه كسائر المعاني المنطقية من نواني المعقولات ، و التقابل من الأحوال الخارجية للأشياء لأن المتقابلين مما يجتمعان معاني الذهن . و ما ذكرناه أليق بانحلال هذه العقدة مما هو المسمطور في أرقام أهل التدقيق من الآخرين .

فصل « ٨ »

في أن المعدوم لا يعاد

العدم ليس له ماهية إلا رفع الوجود ؛ وحيث علمت أن الوجود للشيء نفس هويته ، فكما لا يكون لشيء واحد إلا هوية واحدة فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد ، فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه . فهذا ما دامه العرفاء بقولهم « إن الله لا يتجلى في صورة مرتين » .^(١) فإذا كان المعدوم لا يعاد بعينه ، كيف وإذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدئة على ما هو المفروض فكان الوجود أيضاً واحداً ، فإن وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متممداً ، هذا خلف . ويلزم أيضاً أن يكون حيشية الابتداء عين حيشية الإعادة مع كونهما متنافيين ، هذا محال .

ثم إنه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف ، لم يتعين الاستيناف الأول من الاستيناف الثاني والثالث من الرابع - وهكذا - فيلزم جواز تحقق إعادات غير متناهية ، لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عندها في الاستيناف دون

(١) وكذا قولهم « لا تكرر في التجلي » . أن كل تجل منه جديد وكل يوم هو في شأن . هذا يقتضي الصور القابلة ، واما يقتضي المعنى و اسقاط اضافته عن القوابل فلا تكرر في التجلي لانه واحد بسيط ليس فيه مضى و استقبال ولا حدوث ، اذ لا زوال فلم يعد حتى يعاد مكرراً أو جديداً . و اعتبر بالوجود حتى تفهم أمر الوجوب حيث ان الوجود ساقط الاضافة عن الماهيات ، ليس جوهرأ ولا عرضاً كيفاً أو كمياً ، واذلاكم له فلا زمان ولا دنور ولا حدوث ولا أجزاء مقدارية ، فلا تغير ولا تبدل ؛ والشكل باعتبار القوابل من المواد و الماهيات . فهذا روح هذه المسئلة و باطنها ولا خصوصية لها بالدنيا أو الآخرة - س ر ه .

غيرها بعد تسويغ ذلك أولاً ، وهو مستين الفساد . وقس عليه حال تكرر عدم شيء واحد بعينه .

فان قلت : كثير من الحوادث الزمانية كان معدوماً ، ثم يوجد ، ثم ينعدم ، فيكون عدمان لذات واحدة ؛ فإذا جاز ذلك في عدم جاز في الوجود أيضاً كما اعترفت به . قلت : قد مر أن معنى عروض عدم شيء ليس إلا بطلاناً صرفاً للذات وليسية محضة لها ، وليس في الواقع معروض يضم إليه أو يتزعم منه العدم ، بل العقل يعين ذاتاً ويضيف إليه مفهوم العدم ، فلا يعتمد عند العقل إلا بتكثر الملكات ، ^(١) فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال إنها واحدة أو متعددة متماثلة ، وإنما يضيف العقل نسبة العدم إلى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده .

وحاصل كون الشيء كان معدوماً قبل وجوده وسيكون معدوماً بعد وجوده ، انحصار وعائه الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقاً ولاحقاً . فالعدم ليس إلا عديمًا واحدًا لا يتصف بالذات بالسبق والملاحق ، بل إنما يتصور العقل ^(٢)

(١) وإذا ذات قبل ولا بعد وقد علمت أن تمدد العدم بتعدد الملكات فلا تمده - س ر ه .
(٢) وهذا هو المراد من العقل في قوله ؛ وأنا كان ذلك التصور وهيأ لانه أخذ فيه الماهية المطلقة مكان الهوية لان نفس الماهية النوعية لزيد كانت ممكنة قبله وبعده لا ماهيته الشخصية ، لكن هذا هو المصحح لاطلاق العدم المقابل لماضى والاستقبال عند المتكلمين وغيرهم ، لان الشأنة أهم من شأنة الشخص والنوع اذا النوع تمام الذات المشتركة ، ولان الوهم طمع ورتب من تلك الهوية الدوام فجاء العدم وصار بزعمه يش البديل في أغلب اوقات وجوده ، ولم يعلم أن كل موجود زمني مرهون بزمانه الخاص فكل كتاب و اجل .

وأيضاً ان عدم الشيء نقيضه ، والوجود في زمان والعدم في زمان آخر ليسا نقيضين لعدم اتحاد الزمان ، فالعدمان السابق واللاحق لم يطردا وجود الواقعي ، ولا ماهية ولا هوية له في حال العدم حتى يكون العدم طارداً له ، ووجوده الواقعي قد طرد العدم فلا قول في تجليه سبحانه ولا تغير في علمه ولا هلاكة في وجوده وقد ورد « بامن لا ينقص من خزائنه شيء » ومنشأ انتزاع الاعدام السابقة واللاحقة ، الوجودات السابقة واللاحقة ، وكون كل وجود مظهراً للامح الذي ليس كمثل شيء وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد ، ولا عدم لوجوده بيا هو وجود بل كما ذكرناه في العاشية السابقة لاما هية للوجود فضلاً عن الكم فضلاً عن الكم السبيل ، فلا ماضى ولا آتى ولا قول ولا تدود لاصل المعنى والوجود ، ❦

بقوته الوهبة للعادث الزماني عدماً أزلياً ، ثم وجوداً ، ثم عدماً طارئاً كطرفين
 ووسط ؛ حتى أن الأوهام العامية يتخيل أن العدم يطرأ على شيء ويرفع وجوده
 الخاص عن متن الواقع ويحكك هويته عن صفحة الأعيان ؛ وذلك لذهولهم عن أن
 وجودات الأشياء إنما هي عبارة عن تجليات المبدع الحق و أشعة نور المبدع
 الأول وشؤونه الذاتية ، لا تتبدل كل منها عما هو له إلى غيره ، ^(١) لكن المحجوب لقصور
 نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم أن كل واحد منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره
 حل في مقامه - وهكذا - ولم يتفطن بأن طربان العدم على الشيء الثابت في الواقع
 لا يخلو إما أن يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحققة المختص به بعينه ، فيلزم اجتماع
 التقيضين في مرتبة واحدة أو في زمان واحد بعينه ؛ وإما أن يكون في غير مرتبة وجوده
 و وعاء تحققة ، فالشيء يستحيل أن يكون له وجود إلا في مرتبة وجوده وظرف فعليته
 وظهوره ، فإن لكل شيء نوعاً خاصاً من الوجود ومرتبة معينة من الكون مع توابعه
 ولوازمه من الصفات والأزمنة والأمكنة اللازمة به الغير المتعدي عنها إلى غيرها ،
 فإذا استحال أن يكون لكل شيء إلا نوعاً واحداً من الوجود يقتضيه له أسبابه
 السابقة وشرائطه المتقدمة المنبثقة عن وجود المبدع الأول تعالى ، فلم يتصور له طور
 آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرأ عليه العدم ويرفعه عن ساهرة الأعيان
 أديق العدم بدلا عنه في مقامه المفروض له .

وأما ما يقال : من أن ذوات الممكنات لا يأنى عن العدم ولوجين الوجود ، فمعناه
 أن مع قطع النظر عن الأمور الخارجية وأنحاء تجليات الحق الأول وكون الحقائق
 الوجودية من مظاهر أسمائه الحسنى و رشحات صفاته العليا إذا نظر إلى نفس ماهية

هنا هي للمصور والماهية بياض ماهية ، فمن قصر نظره على الوجود والمعنى وغض بصره
 عن الصور والماهيات لا يبقى عنده صباح ولا مساء ، لأن النفس في غاية اللطافة إذا جعلت
 شيئاً قبله توجهها ونصب عين بصيرتها تنزلي بزيبه و تصور بصورته معنى كان أو
 صورة - س د -

(١) فإذا كان الأمر هكذا رجع بوجه لطيف حدوث العادثات إلى انبساط نور
 الوجود ، وعدمها إلى انقباضه . و البسط والقبض ليسا بوجود شيء لم يكن وعدم شيء
 كان . ثبت فيه فانه أمر عجيب غريب قل من أدركه - ن د -

كل من الطبائع الإمكانية والمنهومات العقلية لا يأبى مفهومها ومعناها عن لحوق شيء إليها وزواله عنها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرها ، وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع ، فلا يأبى العدم ولو في زمان انصبغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره ؛ وأما بالنظر إلى إفادة الحق وتجليه في صور الأسماء والصفات وإبقائه للحقائق إلى غاية معنومة عند علمه المحيط بكل شيء على ما هي عليها ، فهي ممتنعة العدم مستحيلة الفساد. فتجوز العدم على شيء باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود من أغاليط الوهم وأكاذيب المتخيلة . هذا تحقيق الكلام في هذا المرام على ذوق أرباب العرفان و وجدان أهل الإيقان .

وها هنا استبصارات تنبئية ذكرها شيوخ الفلسفة العامة ورؤسائهم في زيرهم يناسب أهل البحث ويكفي لصاحب الطبع المستقيم إذا لم يمرضه آفة من العصبية واللجاج ، بل الحكم بامتناء إعادة المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس و استحسنة الخطيب الرازي حيث قال : كل من رجع إلى فطرته السليمة و رفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع .

الاول منها : لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ، فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان ، وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات ، واللازم باطل بالضرورة ، فكذا الملزوم .

ورد بمنع ذلك بحسب وقتين ، فإن معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زمانين وجوده ، وانصاف وجود الشيء بالسابق واللاحق نظراً إلى وقتين لا ينافي اتحادهما بالشخص . وأنت تعلم سخافة هذا الكلام بتذكر ما أسلفناه من أن وجود الشيء بعينه هو بئته الشخصية ، فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح . و أما توهم الانتقاض بالبقاء فهو ساقط ، لأن الذات المستمرة وحدتها باقية ؛ والتكثر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة إلا للزمان بهويته الانصالية الكمية ، فينحل في الوهم إلى الأجزاء ؛ وتكثر أجزاء الزمان مستتب لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها المنحظة وحدتها

الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه ، بل بين مئة الأول ومئة الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع إضافاته المتجددة الزمانية .

الثاني : لوجاز إعادة المعلوم بعينه أي بجميع لوازم شخصيته وتوابع هويته العينية لجاز إعادة الوقت الأول ، لأنه من جملتها ، ولأن الوقت أيضاً معدوم يجوز إعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجوير الإعادة ، أو بطريق الإلزام على من يعتقد هذا الرأي ، لكن اللازم باطل ، لإفضائه إلى كون الشيء مبتدأ من حيث أنه معاد ، إذ لا معنى للمبتدأ إلا الوجود في وقته . وفيه مفسد ثلاثة : جمع بين المتقابلين ، ومنع لكونه معاداً لأنه الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الأول ، ورفع للتفرقة والامتنياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معاداً إلا من حيث كونه مبتدأ والامتنياز بينهما ضروري .

وهذا الوجه لا يثبتني على كون الزمان من المشخصات فإنه غير صحيح ، بل يكفي كونه من الأمور التي هي أمارات التشخيص ولوازم الهوية العينية التي لها أمثال من نوعها واقعة في الأحياء والأوضاع والأزمنة .

فان قيل : لا نسلم كون الوقت من المشخصات بأي معنى كان ، فإنه قد تبدل مع بقاء الشخص بعينه في الوقتين ، حتى أن من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطة . قلنا : معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض المشخصة أن كل واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم الشخص وعلامات تشخصه ، حتى لو فرض خروج الشخص عن حدي امتداد شيء من تلك العوارض لكان هالكاً ، كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية . وهذا لا يناقض قولهم إن اجتماع المعاني الغير المشخصة لا يفيد التشخيص ، لأن ذلك في التشخيص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس مناطه إلا نحو أن أنحاء الوجود ، وكلامنا في التشخيص بمعنى الامتنياز عن الغير الذي يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية الشخصية ذات التشخيص بالمعنى الأول ، والتشخيص بهذا المعنى يكون لازماً بإبائها علامة لها ، و يجوز حصوله عن اجتماع أمور عرضية عدد من جملتها الوقت .

واعترض على هذا الدليل بأننا لانسلم أن ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدئاً البتة ، وإنما يلزم لولم يكن الوقت معاداً أيضاً . ثم بهذا الكلام أورد على مايقال: لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لأنه لا مغايرة بين المبتدئ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العواضد وإلا لم يكن له إعادة بعينه ، بل بالسابقة واللاحقة^(١) بأن هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون المزمان زمان فيعاد بعدالعدم ويتسلسل .

لا يحتج عن فطانتك أن السبق والابتداء واللاحق والانتها ، دفع تحصيلي من المعاني الذاتية لأجزاء الزمان كما استطاع عليه حيث يحين وقته وبالجمله وقوع كل جزء من أجزاء الزمان حيث يقع ، من الضروريات الذاتية له لايتعداه ، مثلاً كون أمس متقدماً على غد ذاتي لأمس ، كما أن التأخر عنه جوهرى لغد ، وكذلك كل جزء من أجزاء الزمان إلى غيره من بواقي الأجزاء ، فلو فرض كون يوم الخميس واقعاً يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس أيضاً ، لأنه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه ؛ فحينئذ نقول : الزمان المبتدئ كونه مبتدئاً عين هويته وذاته ، فإذا فرض كونه معاداً لا ينسلخ عن هويته وذاته ، فيكون حينئذ مع كونه معاداً بحسب الفرض مبتدئاً بحسب الحقيقة لأنه من تمام فرضه ، فلو لم يكن مبتدئاً لم يكن المفروض هو هو بل غيره ، فانهدم الأساس وانفسخ الجوابان .

(١) لا يقال لم لا يجوز أن يكون المغايرة بينهما بالسابقة واللاحقة اللتين هما عين ذاتهما فلا يلزم التسلسل .

لأننا نقول ان كانتا ذاتيتين كانتا ماهيتين متغايرتين ، والمفروض اتحادهما ففى الماهية ؛ وان كانت الماهية مقولة بالتشكيك ، والسابقة ذاتية لمرتبة من ماهية الزمان - والداني لا يتخلف - لزم التهافت من فرض عود تلك المرتبة حيث كانت مبتدئة فى عين فرضها معادة ، لان الابتداء والسابقة ذاتها فرضها ، فلم تكن معادة هذا خلف . فبقى ان يكون الامتياز بان هذا فى زمان سابق وهذا فى زمان لاحق فيتسلسل .

ثم الايراد الذى أشار اليه قده غير وارد على هذا الدليل ، لانه يقرر بان الزمان المعاد زال مبدئيه وانما هو معاد صرف ، وهذا لا يضر بالدليل ، لانه اما معاد بمعنى انه وجد فى الزمان الثانى فيكون للزمان زمان ويتسلسل ، واما معاد بمعنى انه متأخر بذاته فلم يكن هذا معاد ما كان مبتدئاً بنفس ذاته فلم يعد بعينه - س ر ه .

الثالث : لو جاز إعادة المعلوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداءً ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة ، لأن حكم الأمثال واحد ، ولأن التقدير أن وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات ، و اللازم باطل ، لعدم التمييز بينه وبين المعاد لأن التقدير اشتراكها في الماهية وجميع العوارض .

واعترض عليه بوجهين :

أحدهما : أن عدم التمييز في نفس الأمر غير لازم ، كيف ولولم يتميز لم يكنوا شيئين ، وعند العقل غير مسلم الاستحالة إذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع .
و ثانيهما : أنه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداءً أبين ما ذكرتم ويلزم عدم التمييز . وحاصله أنه لا تعلق لهذا باعادة المعلوم .

أقول : والجواب أما عن الأول فإن التمييز بين شيئين بحسب نفس الأمر لا ينفك عن التخالف في العوارض الشخصية ، فإذا لم يكن ، لم يكن . وقوله لو لم يتميز لم يكن شيئين ، من باب أخذ المطلوب في بيان نفسه ، لأن الكلام في أنه مع تجويز الإعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا إثنين لعدم الامتياز بينهما ، مع أن أحدهما معاد والآخر مبتدئ .

وأما عن الثاني فإن فرض المثليين من جميع الوجوه حشما كان ، وإن كان رفعاً للامتياز الواقعي ، لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرد وضع الإعادة .

لا يقال : الامتياز بينهما ليس مرفوعاً بالكلية لانصاف أحدهما بكونه كان حاصلاً قبل دون الآخر .

لأننا نقول : هذا الامتياز هو الذي يوجب وضعه رفعه ، إذ بعد ما تبين أن عدم هو بطلان الذات وليس للمععدم بما هو معدوم ذات ، ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات ، ينكشف أنه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئاً واحداً لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم ، بل ليس إلا اثنتية صرفة ؛ فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض معه أو بدله ، و اختصاصه بأنه معاد ، إن كان من جهة الذات حال العدم

وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق، فالمععدم لأذات له؛ وإن كان لا أنه كان موجوداً لآدون المستأنف بهذا عين النسبة التي يقع النظر في إمكانها وكونها منشأ الامتياز بينهما، وهما متساويان في استحقاق ذلك، والكلام في أنه مع فقد الاستمرار الموقع للاتينية الصرفة كيف يتصور اختصاص أحدهما بالارتباط إلى الموجود السابق.

وليس لأحد أن يقول: إن الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء المعدومة؛ فليكن هذا المقام من جعلتها، فالذات وإن عمت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير. (١)

لأننا نقول: قد مر منا أن انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والأوعية، (٢) إنما ذلك شأن ماهيات كلية يكون أنحاء الوجودات وأطوار الشخصيات من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها، فالموجود في الذهن هوية مكتشفة بالمشخصات الذهنية، واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخيصه، بل معنى ذلك أن بعد تجريد الماعية المقرونة بالتشخيص ولوازمه إذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بشخص آخر منها.

(١) كعلم الله سبحانه، أو اللوح المحفوظ مثلاً، ولستحفظ بذلك الشخصية. وهؤلاء قد فاتهم منهم أن العلم الحسولي وحصول الماهية على نعت عدم ترتب الآثار في وعاء من الأوعية يستحيل تحققه فيما وراء النفوس، كذات الواجب تعالى وغيره من المجرّدات العالية. وسيأتي بيان ذلك إنشاء الله تعالى - ط.

(٢) لازم ذلك أن يكون كل صورة ذهنية من حيث نفسها كلية، وهو كذلك، فإن الصورة الذهنية بأى خصوصية تصورت بجواز العقل بالنظر إلى ذاتها أن تصدق على أزيد من واحد من المصاديق، وإنما يأبى العقل عن تجويز الكثرة أحياناً لدليل آخر وراء الذات، كاستعالة اجتماع الشئين ونحو ذلك. وعلى هذا فإذا وجدت الصورة الذهنية في الخارج أولاً، ثم وجدت ثانياً، كان الثاني غير الأول شخصاً، لعدم حافظ الشخصية. وأما شخصية الصورة المحسوسة أو التخيلية فإنما هي من جهة اتصال الذهن بالخارج من جهة العس، أو من جهة الفرض والاتصال معاً كما في الخيال؛ فإنا إذا تخيلت صورة زيد المتوفى من قبل ثم توهمت أنك غافل عما تطلع من أنه كان حياً فيما مضى وأمنت في نفس الصورة وجدتها قبل الصدق على كثيرين في الخارج - ط.

الرابع : إن إعادة كل ذات شخصية إنما يتصور لو أعيدت شيء من أجزاء علتها التامة المقتضية لها ، و استعداد المادة لها بخصوصه ، وغير ذلك من متممات العلة ومصححات المعلول ، وننقل الكلام إلى آخر أجزاء علتها واستعداد استعداد مادتها ، وهكذا إلى المبادي القصوى والعلل العليا ، و سينكشف لك إنشاء الله تعالى بطلان اللازم ، فالملزوم باطل مثله ؛ بيان الملازمة معلوم بأدنى التفات من العقل ، كيف ولولم يكن الاستعداد و العلة هماهما بعينهما لم يكن المعاد المفروض إعادة بل إنما يكون استينافاً مماثلاً للابتدائي السابق ويتوهم أنه إعادة ، فإذا إنما يمكن إعادة الهوية الوجودية لوعادت الاستعدادات بجملتها والأدوار الفلكية والأوضاع الكوكبية برمتها وجملة ما سبقت في النظام الكلي بجميع لوازمها وتوابعها حتى في كونها ابتدائية . والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم .

القائلون بجواز إعادة المعدومات ، جمهور أهل الكلام
اهانة
المخالفين لكافة الحكماء في ذلك ؛ ظناً منهم أن القول بتجوير إعادة في الأشياء بعد بطلانها بصحح الحشر الجسماني السناطق بوقوعه أنيسة الشرائع والكتب الإلهية النازلة على أهل السفارة وأصحاب الزلفى صلوات الله عليهم أجمعين .

ولم يعلموا أن أسرار الشريعة الإلهية لا يمكن أن يستفاد من الأبحاث الكلامية والآراء الجدلية ، بل الطريق إلى معرفة تلك الأسرار منحصر في سبيلين : إمساك الأبرار من إقامة جوامع العبادة ^(١) وإدانة مراسم العدالة ، وإزالة سداس العادة .

(١) كالصلوة ، ولذكر الله أكبر . ومراسم العدالة هي العفة والشجاعة والسخاوة والحكمة ، وبالجملة طريق الأبرار إصلاح العقل العملي بالشريعة والطريقة ، وطريق القربين والإخبار إصلاح العقل النظري . و أما الإصلاح للعقل العملي الذي أشار إليه بقوله و تصقل مرات النفس الناطقة السخ هنا فبالتنزيه والتخلي ، يعني سلب الأعمال السيئة والأخلاق الردية ، والاجتناب عن الآراء المعوجة التي للفرقة المجادلة ، وسبأني في سفر النفس أن هذه الآراء أحد الحجب الخمسة ، والعلم الذي هو حجاب أكبر - كما قال العرفاء - هو هذه . وإنما اختير هنا التخلي فقط وهناك التخلي والتجلي كلتا هاتين

وإما سبيل المقربين من الرياضات العلمية ، و توجيه القوى الإدراكية إلى جانب القدس ، وتصقيل مرآة النفس الناطقة و تسويتها لثلاث يتدسّس بالأخلاق الرديّة ، ولم تصدّ بما يورده الحواس إليها من أوصاف الأجسام ، ولم يتعوّج بالأراء الفاسدة ، فإنها حينئذٍ بتراعى صور الحقائق الإيمانية ويشاهد الأُمور الغائبة عن حواسها وتغلقها بصفاء جوهرها ، فأما إذا كانت النفس مما قد تدنّست بالأعمال السيئة أو صدمت بالأخلاق الرديّة أو أعوجّت بالأراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال كأكثر أرباب الجدال بقيت محجوبة عن إدراك حقائق الأشياء الإيمانية عاجزة عن الوصول إلى الله تعالى وفيوتهانعيم الآخرة كما قال الله تعالى: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» فمن أراد أن يصل إلى معرفة الله وصفاته وأفعاله ومعرفة إرسال رسله و إنزال كتبه وكيفية النشأة الآخرة وأحوال الإنسان بعد الموت وسائر أسرار المبدء والمعاد بعام الكلام وطريق المناظرة ، فقد استسمن ذاوِرم . وإذاجاء حين أن ينسبط القبول في معاد النفوس وكيفية رجوعها إلى بارئها في العالمين و وصولها إلى قيومها في الأقليمين تبين لك كيفية الحشر الجسماني وارتجاع النفوس كالأمة الأجساد بإذن ولي الإبداع والإِنشاء في المبدء والمعاد على ما زردت به السنة الشريفة ونطقت به السنة الشريفة . ثم إن هؤلاء القوم بعد اتفاقهم في إعادة الجواهر اختلفوا في الأعراض ، فقال بعضهم: يمتنع إعادة مطلقاً لأنَّ المعاد إنما يعاد بمعنى ، فيلزم قيام المعنى بالمعنى .^(١) وإلى هذا ذهب بعض أصحاب الأشعرية . وقال الأكثرون منهم: بامتناع إعادة الأعراض التي لا تبقى كالأصوات و الأدوار لاختصاصها عندهم بالأوقات^(٢)

عند المقصود هنا رياض العقل النظري بالذات ، والعقل العليّ بالعرض ، والتخلية سلبية يمكن اجتماعها مع تحصيل المعارف ، بخلاف التخلية ، فإن مزاوله أفعال الشجاعة والسخاوة مثلاً مانعة وحجب نورية عن تحصيل المعارف الإيمانية الحقيقية - س . ر .
(١) أي بصفة لتمييز عن البتة فيكون هذا مبتدأً وذاك معاداً فيلزم قيام العرض بالعرض - س . ر .

(٢) وهي زمانية بمعنى الانطباق على الزمان بخصوص ، فإذا انقضى ذلك الزمان انقضى ذلك الزماني ، فلا يباد ، بخلاف العرض القار الذي لا انطباق له على الزمان ولا اختصاص له به ولم يكن مقدوراً للمبدء - س . ر .

وقسموا الباقية إلى ما يكون مقدوراً للعبد و حكموا بأنه لا يجوز إعادتها للعبد ولا للرب ، ^(١) وإلى ما لا يكون مقدوراً للعبد وجوزوا إعادتها . وذكروا في بيان كل واحد منها أدلة واهية شخّنها بها وبسائر هو سائرهم الكتب والدفاتر .

وأكثر آرائهم الفاسدة في الفضيحة والتفتحة من هذا القبيل ، كتعدد القدمات ، وإثبات الإرادة الجزافية ، ونفي الداعي في فعله وإبطال الحكمة في خلقه ، و كونه تعالى محل الكلام النفسي والحديث الخيالي ، ونسب المعدوم ، والجوهر الفرد مع ما يستلزمه من سكون المتحرك وتفكك الرحي والظفرة إلى غيرها من الموهومات و المزخرفات .

كل ذلك لرفض الحكمة ومعاداة الحكماء ، وهم بالحقيقة أهل البدع والضلال وقدوة الجبهة والأرذال ، شرّهم كلهم على أهل الدين والورع ، وضرّهم على العلماء ، وأشدّهم عداوة للذين آمنوا من الحكماء والبرانيين هذه الطائفة المجادلة المخاصمة الذين يخوضون في المعقولات و هم لا يعرفون المحسوسات ، ويتعاطون البراهين و القياسات و هم لا يحسنون الرياضيات ، و يتكلمون في الإلهيات و هم يجهلون الطبيعيات .

وأكثر ما يجادلون به من المسائل الموهومة المزخرفة التي لاحقيقة لها ولا وجود إلا في الأوهام الكاذبة ، لا يصح المدّع فيها حجة ولا لسائل عنها برهان ، وإذا سئلوا عن حقيقة أشياء هم مقرّون بها عند أكثر الناس لا يحسنون أن يجيبوا عنها ، فإذا استمعى عليهم البحث أنكروها وجحدوها و يأتون أن يقولوا لاندري ، الله أعلم ورسوله . نعم عباراتهم في غاية الفصاحة ، وأنظمتهم في نهاية الجودة والملاحة ، فيوردون تلك الهوسات الفاسدة و العقائد الرديّة بأفصح العبارات ، ويكتبونه بأوضح الخطوط في أصحّ الأوراق ، و يسمعون الأحداث والمواعيد و يصوّرونها في قلوبهم

(١) ولعل وجهه أنه لو أعيد ولزم أن يوجد بواسطة العبد لانه من مقدورات و لم يجز للرب مباشرة ولا سيما على قاعدة الاعتزال ، لزم أن يفعل البديهة أخرى الشرور و السيئات ، وأن تكون تلك الدار دار العمل مع أنها دار الجزاء بخلاف ما هو مقدور الرب نفسه فيجوز عليه إعادته . والاولى حذف هذه الاقوال - س ر ه .

ويمكنونها في نفوسهم بحيث لن ينمحي أصلاً .

ومع هذه الدواهي والمعن كلها والمصيبة على أهل الدين ، يدعون أنهم بهذه العقول الناقصة و الأفهام القاصرة ينصرون الإسلام ويقبضون الدين . وإلى يومنا هذا ماسمنا يهودياً تاب على يد واحد منهم ، ولا نصرانياً أسلم ، ولا مجوسياً آمن ؛ بل تراهم بأديانهم إذا نظروا إلى آراء هؤلاء المجادلة أعلق وأدق . نعوذ بالله من شرورهم على الدين وإفسادهم على المؤمنين .

ومن عجيب الأمر أيضاً أن بعضاً من هؤلاء استدل على إمكان الإعادة ، بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام أنهم يقولون « كل ما قرع سمك من غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الإمكان مالم يذك عند قائم البرهان » . ولعمد تعود الاجتهاد في العقليات لم يتميز الإمكان بمعنى الجواز العقلي الذي مرجعه إلى عدم وضوح الضرورة لأحد الطرفين عند العقل ، عن الإمكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب الذات ، فحكم بأن الأصل فيما لم يتبرهن وجوبه أو امتناعه هو الإمكان ؛ فأنبت بظنه المستوهن أن إعادة المعدوم ممكن ذاتي ، وتشبّهت بهذا الظن الخيبت الذي نسجته عنكبوت وهمه كثير ممن تأخر عنه .

فيقال له ولمن تبعه : إنكم إن أردتم بالأصل في هذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجع ، فكون أكثر مالم يقم دليل على امتناعه وجوبه ممكناً غير ظاهر ، وبعد فرضه غير نافع ، لجواز كون هذا من جملة الأقل . وإن أريد به معنى مالم يعدل عنه إلاً للدليل على ما هو المستعمل في صناعتى الفقه وأصوله ، فهو فاسد هاهنا ؛ إذ شي من عناصر العقود ليس أصلاً بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهية الموضوع ؛ فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله . وما قاله الشيخ الرئيس معناه أن مالم أبرهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي أن ينكر وجوده ويمتد امتناعه بل يترك في بقعة الإمكان أي الاحتمال العقلي ، لأنه يعتقد إمكانه الذاتي ؛ كيف ومن أقواله أن من تعود أن يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية .

فصل (٩)

في أن العدم ليس رابطياً

الفلاسفة المتقدمون، ^(١) على أن النسبة الحكمية، في كل قضية - موجبة كانت أو سالبة - ثبوتية، ولانسبة في السوالب ودرآء النسبة الإيجابية التي هي في

(١) محصل ما يفيد ظاهر كلامه رحمه الله - والظاهر انه ينسب جميعاً إلى القدماء - أن أجزاء القضايا تختلف عدة بحسب اختلاف الهليات بسيطة وتركيباً وإيجاباً وسلباً؛ أما الهليات البسيطة الموجبة فأجزاؤها ثلاثة : الموضوع والمعمول والحكم، ولا نسبة حكمية فيها، لان مفادها الحكم بثبوت الموضوع لاثبوت شئ، للموضوع، وأما الهليات البسيطة السالبة فأجزاؤها اثنان : الموضوع والمعمول، ولا حكم فيها، بل مفادها نفي الحكم ورفع ثبوت الموضوع، ولا مطابق للرفع والعدم ففى الخارج، وأما الهليات المركبة الموجبة فأجزاؤها أربعة : الموضوع والمعمول والنسبة الحكمية - وهى نسبة المعمول إلى الموضوع - والحكم التعلق بالنسبة الحكمية، وأما الهليات المركبة السالبة فأجزاؤها ثلاثة : الموضوع والمعمول والنسبة الحكمية، ولا حكم فيها، كما تقدم فى الهلية البسيطة السالبة . هذا بالنظر إلى اصل القصد .

وأما بالنظر إلى لحوق المواد بها، اعنى الضرورة والإمكان والامتناع، فلازم ما ذكره فى الاجزاء أن تكون المواد كصفات النسب التى فى الوجبات، فيكون الحكم وادراً عليها فيها، وأما السوالب فالسلب وهو رفع الحكم وادد على المادة، لان المادة كيفية السلب اذلا نسبة سلبية تتكيف بالمادة، بسلب السلب للنسبة التكيفية بالكيفية الكدائية، فالسالبة الضرورية تنفد رفع ضرورة ثبوت المعمول للموضوع، لا ضرورة رفع ثبوت المعمول للموضوع، ولولا ذلك لم يتحقق التناقض بين القضايا، لان التناقض هو التقابل الواقع بين ثبوت الحكم وارتفاع ثبوته، دون التقابل الواقع بين ثبوت الحكم و ثبوت رفع الحكم، فانه من التضاد دون التناقض؛ وكذلك القول فى الحكم بضرورة الثبوت وارتفاع ذلك الحكم، فهما التناقضان، دون الحكم بضرورة الثبوت والحكم بضرورة عدم الثبوت أو الحكم المسمى بضرورة الثبوت . فافهم ذلك .

وأما التأخرون فظاهر كلام الاكثر منهم ان القضايا سواء كانت هليات بسيطة أو مركبة، موجبة أو سالبة، فلها أربعة أجزاء : الموضوع والمعمول والنسبة الحكمية والحكم، وان هناك نسبة سلبية كالنسبة الإيجابية، وان فى القضايا السالبة حكماً كافى فى القضايا الموجبة، وتوابعهم فى ذلك على أن ذلك هو المعمول من القضايا من غير فرق فيه بين الهليات،

الموجبات ، وأن مدلول القضية السالبة ومفادها ليس إلا رفع تلك النسبة الإيجابية ، وليس فيها حمل و ربط بل سلب حمل و قطع ربط ، وإنما يقال لها العملية على المجاز و التشبيه ؛ ^(١) و أن لامادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الإيجاب ،

فان المقول من قولنا : الانمان موجود هو اثبات المحول للموضوع أى جعل وجوده ، كما ان المقول من قولنا : الانسان كاتب هو ذلك ايضاً ؛ من غير فرق في ذلك بين الإيجاب والسلب ، فان قولنا : لاشيء من الانسان بحجر بالضرورة نقول منه ان سلب العجربة عن الانسان انساباً ضرورياً . لا سلب ثبوتها الضرورى للانسان ، حتى يرتفع التناقض بين قولنا : الانسان حجر بالامكان و ليس الانسان بحجر بالضرورة .

و الحق ما ذهب الى القدماء ؛ الآن هناك أمراً يجب التنبيه اليه وهوان الحكم اعنى التصديق كما ذهب اليه المصنف ره و بينه بما لا مزيد عليه في رسالة مفردة معمولة في التصور والتصديق ليس داخلاً في شيء من المقولات العرضية و لا هو من التصورات الذهنية ، وانما هو فعل النفس فلا خارجياً بمعنى جعلها الموضوع هو المحول ، و هذا امر لا يحتاج في تحقيقه الى تصور النسبة الحكيمية ولذلك يتم الحكم في الهليات البسيطة بمجرد تصور الطرفين من غير حاجة الى تصور النسبة الحكيمية كما ذكره المصنف ره ، فالتصديق من حيث هو تصديق غير مفترق الى تحقق نسبة حكيمية هناك ، ولان التصديق يختلف في الهليات البسيطة والمركبة - لانوعاً ولا بالشدة والضعف - حتى يختلف حكمه في الوارد من حيث الحاجة الى النسبة الحكيمية وعدمها . فالحق ان تصور النسبة الحكيمية لازم مقارن للقضية غير داخل في قوامها نظير الألازم بالقصد الضرورى ، ويشهد به ما نشاهده من اذهاننا انها تستعمل النسبة الحكيمية في الهليات البسيطة وفي السوالب ايضاً كما تستعملها في الهليات المركبة الموجبة وهو ظاهر .

فقد تحقق بما قد مناه ان القضايا الموجبة سواء كانت هليات بسيطة او مركبة ذوات أجزاء ثلاثة : الموضوع والمحول والحكم ؛ والسوالب كانت ما كانت ذوات جزئين : الموضوع و المحول ؛ واما النسبة الحكيمية فانما هي تصاحب القضايا من جهة كون المحولات في الهليات المركبة موجودة للموضوعات فيضطر الذهن الى تصور ارتباطها بالموضوعات ثم يصمم الذهن ذلك الى عامة القضايا غلطاً منه . وبعبارة اخرى مفاد القضية الموجبة هو الحمل وجعل وجودهما واحداً ؛ ومفاد القضية السالبة سلب الحمل ، أى ان الذهن لم يأت بفعله الذى هو الحكم وتوحيد الموضوع والمحول وجوداً ، لكن لما كان وجود المحول في الهليات المركبة وجوداً غيرياً اوجب ذلك ان يتصور الذهن ربطه بالموضوع وهو النسبة الحكيمية . فافهم ذلك .

واما ما استدل به المتأخرون على ان في السوالب حكماً ومادة وان في الهليات البسيطة نسبة حكيمية وهو انا نقول ذلك في الجميع من غير فرق فقد اجاب عنه المصنف ره بوجهين : وما يتوهم ان العنصر الثابت الخ - ط .

(١) وكذلك الاتصال والانفصال وغير ذلك ، المستملة في السوالب انما هي بمثابة الموجبات ؛ والسرفى ذلك ان الباهية التي قد تنقطع بخطوة الى الوجود اذا

فلذلك لا يختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية. خلافاً لماشاع بين المتأخرين المتفلسفين من أن في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية، وأن المادة كما يكون بحسب النسبة الايجابية كذلك يكون بحسب النسبة السلبية، وأن مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية، ولا يغلو شيء منهما من المواد الثلاث، إلا أن المشهور رعايتها في الثوابت لفضلها وشرفها ولا نخراط ما يعتبر في السوالب فيها، ^(١) فإن واجب العدم ممتنع الوجود، وممتنع العدم واجب الوجود، ويمكن العدم ممكن الوجود.

فيجب عليك أن تعلم أن المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق أو امتناعه أو إمكانه، وهي في مطلق الهليات البسيطة ترجع إلى حال الموضوع في وجوده بحسب قوة الوجود و وثاقته التجوهر، أضعف الذات وسخافة الحقيقة، أو بطلان التحقق وفساد الماهية، لأحال المحمول في نسبته إلى الموضوع وثبوت له كما زعمه بعض على ما مر ذكره. وفي الهليات المركبة هي حال المحمول في نسبته إلى الموضوع وثبوت له باعتبار وثاقته النسبة أضعفها أو فسادها؛ وليس في السالبة إلا انتفاء الموضوع في نفسه، أو انتفاء المحمول عنه، على أنه ليس هناك شيء. أو ليس شيء شيئاً، لأن هناك شيئاً هو الانتفاء، أو له شيء هو الانتفاء، فليس فيه شيء. يكون مكيفاً بأحدى الكيفيات الثلاث. فالمادة التي تسمى عندنا وائل بالمعصر هي حال الموضوع في نفسه بالايجاب في التجوهر، من استحقاق دوام الوجود ^(٢)

كانت حكاية للوجود في ذاتها واحكامها، فما ظنك بالعدم الذي هو نفى محض، فساد الاعدام والشرو والظلمات والديجور بسبب دار الدنيا ونشأة القزور وما يرسبها من الزمهير والحرور وغيرها من مظاهر القهر كلها مجعولة بالمرض، وليست متأصلة كبوادى الباهات وهاد الامكانات - س ر ه .

(١) هذا مقلوب عليهم، فان واجب الوجود ممتنع العدم، وممتنع الوجود واجب العدم، و ممكن الوجود ممكن العدم - س ر ه .

(٢) هذا تعريف بالاعم في الاولين لان الدوام اعم من الضرورة، وتعريف بالاخس في الثالث لان تقيض الاعم اخس من تقيض الاخس، لكن لما كان التعريف لعظماً كما مر ان المواد الثلاث بديهية جازفيه ذلك - س ر ه .

ودوام اللا وجود ، ألا استحقاق دوام الوجود و دوام اللا وجود ؛ أحوال المحمول في نفسه بالقياس الايجابي إلى الموضوع .

وكون نسبة الإمكان إلى الوجوب و الامتناع نسبة نقس إلى تمام ، و نسبة ضعف إلى قوة ، و فتور إلى وثاق ، إنما يتبين حق التبين في هذا الكتاب وعلى فلسفتنا كما يقع إليه الإشارة في عدة مواضع . ولودل على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهة . وقد يكون المقد ذاجمة تخالف العنصر ، إذ العنصر يكون بحسب نفس الأمر ، والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل .^(١)

فقد بان^(٢) أن السالبة توجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع بالنسبة الايجابية بعينها ، فإن محموله عند الايجاب يكون له استحقاقية أحدالاً مورالمذكورة وإن لم يكن أوجب .

وما يتوهم أن العنصر الثابت على تقدير جعل العدم محمولاً ، غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولاً ، فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة ، يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة .

منسلخ بأن هذا الوهم ناش عن أخذ قولنا زيد معدوم مثلاً قضية موجبة ، وعن الغفلة من أنه ينقلب بذلك عن أن يكون سلباً لقولنا زيد موجود ، فيرجع الحكم إلى ايجاب سلب الوجود ، و القضية إلى موجبة سالبة المحمول ، فلاجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر ؛ فأى مفهوم أخذ من المفهومات فإن له بما هو محمول حال عندالموضوع الممين بالنسبة الايجابية لايتغير ذلك الحال عند سلب تلك . ولا ينبغي أن يؤخذ زيد معدوم حين مايرام سلب وجوده في نفسه حكماً ايجابياً ، بل يجب أن يعنى به انتفاذه في نفسه وسلب ذاته في وجوده لتكون القضية من سوابب الهليات

(١) أى بحسب البيان اللفظي او العقلي حتى يشمل جهة القضية المقولة . ثم ما

ذكره من المخالفة انما هو في الكواذب - س د ه .

(٢) فالضرورة مى قولنا لاشئ من الانسان حيوان بالضرورة هي كيفية النسبة الايجابية قبل ورود السلب - أى الانسان حيوان بالضرورة - ثم ورد عليها كلمة النفي

البسيطة، لانبوت سلب الوجود له حتى يصير من الهليات المركبة الإيجابية، ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبة. ومن لم يعرف بين مفاد الهليتين وظن أن طبيعة القصد مطلقاً يستدعي ثبوت شيء لشئيه أو سلب شيء عن شيء، لم يمكنه أن يصدق بأن قولنا الإنسان موجود أو وجد الإنسان مثلاً يفيد تحقق ذات الإنسان، لا تحقق أمر له هو وجوده؛ وكذلك قولنا عدم الإنسان يعطي بطلان ذاته، لا انسلا ب صفة عنه هي الوجود. وأما قولنا الإنسان كاتب أو كتب الإنسان، يعطي ثبوت صفة له هي الكتابة، وكذا قولنا الإنسان ساكن الأصابع يفيد انسلا ب صفة عنه هي الكتابة. وعدم الفرق بين الهليتين من علل الطبيعة الإنسانية وأمراضها التي يجب إزالتها والتدبير في خلاصها، لثلا يضطر إلى استثناء^(١) المقدمة الكلية القائلة بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له، في جملة الهليات البسيطة. كما سبق ذكره في أوائل الكتاب

تمة تحقيقية وإذا قد تحقق لديك أن السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له أو به أو يرفع عنه أوبه معنى على سبيل الوجوب والامتناع والإمكان، فقد دريت أنه لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة أودوام أو فعلية أو إمكان أو غير ذلك، بل إنما يؤول معنى ضرورة النسبة السلبية إلى امتناع النسبة الإيجابية التي هي نقيضها،^(٢) ومعنى دوام النسبة السلبية سلب تلك (١) أي استثناء فيها - س ر ه .

(٢) هذا الذي ذكره من رجوع ضرورة السلب إلى امتناع الإيجاب وإن دفع الاشكال ظاهراً، لكن مع عطف النظر إلى ما ذكره من أن المواد الثلاث كصفات النسب يعود الاشكال من رأس، فإن المواد حينئذ تكون معاني ربطية حرفية أي خصوصية للنسب المقيدة بها، ويصير الامتناع حينئذ عدماً رابطياً وهو بطله. ويؤيد ذلك ما تقدمت به من أن في أول مباحث المواد الثلاث أن المادة فسي الحقيقة هي الوجوب والإمكان، وأن الامتناع يرجع إلى ضرورة عدم وجوبه.

فالحق في الجواب ما قد مناه في العاشية السابقة أن تسكيف القضايا السلبية بالضرورة وغيرها ممكن بحسب التصور، لكنه من تميلات الذهن بفرضه عدم والسلب شيئاً كالوجود والإيجاب، ثم حكم بتكيفه بالمادة، وهو من اوهام الذهن؛ وتعود بذلك القضايا إلى نوع من العدول خلاف التحصيل. ولعل ذلك هو مراد المصنف في جوابه، ولا سيما بالنظر إلى ما سيذكره في الفصل التالي - ط .

النسبة الإيجابية في كل وقت وقت ؛ على أن يعتبر ذلك في الإيجاب ، ويجعل السلب قطعاً له بذلك الاعتبار ، فيرفع بحسب أي جزء فرض من أجزاء الأوقات - فإذا لم يكن فرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية ، أو بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلاً ، لأعلى ما اشتهر في الحكمة العامة ، بل على طريق الحكمة النقية الملخصة . وكذلك قياس سائر الموجهات ، وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها ، لأن الإطلاق عدم التوجيه ، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، ^(١) فإن السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة . ولا سيول لصاحب التأييد العلمي إلى فصل إطلاق السلب عن سلب الإطلاق ؛ وإطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب ، إذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق وكيفية السير إلى الله ، وإنما كفاتلة إلى صناعه الميزان .

فصل « ١٠ »

في أن الحكم السلبى لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه

إن محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة أو سالبة ، قد يكون ثبوتياً ، وقد يكون عديمياً في الخارج ؛ وأما في الذهن فلا بد أن يكون حاضراً موجوداً ، لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضراً عند النفس . وأما موضوعها سواء كانت موجبة أو سالبة ، فلا بد أن يكون له وجود في النفس ، لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك ؛ وأما في الخارج فكذلك إذا كان الحكم بالإيجاب بحسب ظرف الخارج ، لاستدعاء الحكم بحسب أي ظرف وجود الموضوع فيه ؛ لأن ثبوت شيء لشئ في أي موطن كان يتفرع على ثبوته في نفسه ؛ اللهم إلا إذا كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج ، أو شريك الباري معتنع ، فإنه وإن نسب إلى الخارج ، لكنه نفس السلب عن الخارج ، فكأنه قيل زيد المتصور في الذهن ليس في

(١) بخلاف المطلقة العامة التي هي إحدى الموجهات ، فإنها معابة منها اخفت كائناً خلافاً لامتقائتين فضلاً عن تقابل العدم والملكة ، لاجتماعهما حيث أنها أحصى من السكينة واعم من سائر الموجهات ، والاعم والاحصى مجتمعان - س ر ه .

الخارج ، وإذا كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه ، لجواز سلب المعدوم ، والسلب عن المعدوم . هذا بحسب خصوص طبيعة السلب بما هو سلب لا بما هو حكم من الأحكام الواقعة عن النفس الإنسانية .

فقولهم إن موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة المعدولة ، أو السالبة المحمول ، ليس معناه أن موضوع السالبة يجوز أن يكون معدوماً في الخارج دون موضوع الموجبة ، إذ موضوع الموجبة أيضاً قد يكون معدوماً في الخارج كقولنا شريك الباري ممتنع واجتماع التقيضين محال ، ولا أن موضوع الموجبة يجب أن يتحقق أو يتمثل في وجود أو ذهن دون موضوع السالبة ، إذ موضوع السالبة أيضاً كذلك . بل بمعنى أن السلب ^(١) يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت أصلاً ، على أن للعقل أن يعتبر هذا الاعتبار في السلب ويأخذ بموضوع السالبة على هذا الوجه ، بخلاف الإيجاب والموجبة ، فإن الإيجاب وإن صح على الموضوع الغير الثابت ، لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما ^(٢) ، لأن الإيجاب يقتضي وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر .

ولهذا يجوز أن يقال المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشيء . ولله من هذه الحبيشة شيء ، بل من حيث له وجود وتحقق في ظرف ما ، وأيضاً يجوز نفي كل ^(٣)

(١) حاصله أن السلب خفيف المؤنة ؛ فالسالبة لها اعتباران : اعتبار أنها سلب وهي بهذا الاعتبار لا تستدعي وجود موضوع بل يصح السلب بما هو سلب عن الغير الثابت بما هو غير ثابت ، واعتبار أنها قضية وحكم من الأحكام ، وهي بهذا الاعتبار لا يصح إلا مع اعتبار وجود ما للموضوع ؛ فلا مورد يصح فيه السلب إلا و يصح فيه إيجاب المدول أو إيجاب سلب المدول ، فليس كما هو المشهور يصح السالبة عند انتفاء الموضوع في نفسه دونها ، إذ لا بد من تقرر لموضوع السالبة في الأذهان العالية والسافلة حتى تصح وتستقيم ، فإذن تصح وتستقيم الموجبة المعدولة والموجبة السالبة المحمول أيضاً في ذلك المورد بعينه - س ر ه .

(٢) أي وإن كان تديرياً كما في العمليات الغير البتة مثل شريك الباري محال - ن ر ه .

(٣) كإدعاء الامتناع ، فإنه يصح أن يقال ليس المعدوم البعث له العلم ، وليس المنتفع له الامتناع ، لأن المعدوم ليس له ذات وحقيقة حتى يثبت له شيء ، فالأشياء المحض يصح سلب ذاته وأحواله حتى العلم والامتناع عنه . ومن هنا يقال سلب الشيء .

ما هو غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت ، بخلاف إثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحثية ، بل إثبات شيء مما يغايره عليه من تلك الجهة ؛ اللهم إلا إذا كان أمراً عديمياً أو معالافاً به إذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول أيضاً ^(١) مستدعياً لوجود الموضوع ، كما أنه يستدعيه من حيث النسبة الإيجابية .
 فلذلك اشتهر أن موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة ، وهو غير صحيح ، إلا أن يصاد إلى ما قد عناه ويراد بالعموم ما سيجيء ذكره . وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور أن العموم إنما هو لوجود كون موضوع السالبة معدوماً في الخارج دون الموجبة .
 وأما ما قيل : إن موضوع السالبة إن كان أعم من موضوع موجبة المعدول أو السالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت أفرادهما وإن لم يكن أعم زال الفرق فنقول : هو أعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تفاوت الأفراد ، إذاً العموم بمعنىين ؛
 والأعمية بحسب الاعتبار المذكور لا يوجب بطلان التناقض ، ونفى الأعمية بحسب الأفراد لا يستلزم زوال الفرق ، لكون الموضوع في السالبة أعم اعتباراً وإن لم يكن أكثر شمولاً وتنادلاً

فالموجبة بحسب الموضوع أخص من السالبة مع مساواتهما
 نذكره الانفاقية ، لتحقق جميع المفهومات و الأعيان الثابتة ^(٢)

من نفسه في حال عدم جائز .

ان قلت : اذا سلب العدم عن المعدوم مثلاً فهو موجود .
 قلت : سلب العدم شيء ، وإثبات الوجود شيء آخر ؛ والغالطة نشأت من اشتباه العدل الأولى بالشائع ، فعدم العدم نفسه بالأولى وإن كان وجوداً بالشائع و أيضاً لو فرض اقتضاء الوجود لم يكن سلب العدم مقتضياً له بل إنما اقتضاء عدم حلول الواقع عن التقيض . بل نقول كما ليس له العدم ليس له الوجود ، وكما ليس له الامتناع ليس له الامكان مثلاً ، إذ ليس هنا شيء حتى يثبت له شيء - س ر ه .

(١) كلمة أيضاً في غير موضعه لأنها مشبهة بأنه لا يستدعي من حيث النسبة الإيجابية وهو مناف لقوله ، كما أنه مخالف للاستثناء من إثبات كل ما يغايره (فكلمة أيضاً متعلق بقوله وإيضاً يجوز نفي الخ) - س ر ه .

(٢) هذا أحد معاني نفس الامر عندهم ، وسيجي منا كلام في منع تحقق المفاهيم التي هي علوم حصولية في ما فوق مرتبة النفوس من مراتب الوجود فانتظر - ط .

في المبادي العالية ، ولا استدعاء مطلق الحكم الوجود الإدراكي إذ المجهول مطلقاً لاحكم عليه بنفي أو إثبات ؛ والشبهة به عليه مندفعة باستعانة ما ذكرناه من الفرق بين الحملين ، إذ الشيء قد يكذب عن نفسه بأحدهما ويصدق عليه بالآخر . على أن الفرق لا يجري إلا في الشخصيات والطبيعات ،^(١) لاشتغال المحصورات على عقد وضع ايجابي هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل ، فإن قولنا كل ج - ب ، ليس معناه الجيم الكلي وإلا لكأت طبيعية ، أو كليته أو كله^(٢) - وهو ظاهر - بل معناه كل ما يوصف بـ ج ، ذهنياً أو عينياً دائماً أو غير دائم محيئاً به أولاً فهو ب .

اعضالات وانحلالات ومن التشكيكات الواقعة في هذا الموضوع ، التي ربما تراحم السائر إلى الله تعالى في سيره وتعوقة عن السلوك إليه تعالى أن السالبة المعدولة المحمول أعم من الموجبة المحصلة ، لصدة بانتهاء الموضوع ، بخلاف الموجبة ؛ وقد يكون نقيض المفهوم مما لا يصدق على شيء ما بحسب الواقع كاللاشيء ، واللا معلوم ، واللا ممكن العام ، وسائر نقائص المفهومات الشاملة . فلا ينتظم الأحكام الميزانية ، لصدق سلب نقيض الأخص عما يفرض صدق نقيض الأعم عليه إذا كان معدوماً ، يلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر بالحيوان بانتفاء ذلك البعض ،^(٣) وكذلك الحال في نقيضي المتساويين ، فيصدق بعض اللاجسم ليس بلا متحيز ، لانتفائه في نفسه ؛ وتزلزل بذلك قاعدة تماكس الأعمية والأخصية في نقيضي الأعم والأخص ، و ينثلم الحكم بتساوي نقيضي المتساويين ، وانعكاس الموجبة

(١) لان مفاد عقد الوضع في المحصورة ان كل ما وجد وصدق عليه عنوان كذا فهو كذا ؛ وفي الطبيعية ليس الحكم على المصادق ، و في الشخصية ليس الموضوع الا المصادق - س ده .

(٢) لما كان احتمال الكلي المنطقي خفيفاً فالمراد بكلي الجيم ، الكلي العقلي ، ليستقيم الترديد ، كما ان المراد بالجيم الكلي هو الكلي الطبيعي ، لكن لامن حيث التحقق في ضمن الافراد - س ده .

(٣) فبعض اللاجوهر الذي هو المعدوم المطلق اذ ليس موجوداً لا يصير موضوع الایجاب ليصدق كل لاجوهر لا حيوان ويكون نقيض الاخص اعم ونقيض الاعم اخص ، بخلاف السلب فانه صادق مع انتفاء الموضوع فسي نفسه فاذا صدق النقيض اعني ليس بعض اللاجوهر لاجوان كذب العين - س ده .

الكلية كنفسها عكس النقيض ، وغيرها مما في القاعدة الميزانية بتقائض المعاني الشاملة .
وأجابوا عنه في المشهور بأن أخذوا الربط في السوالب ^(٢١) على أنه إيجاب
 لسلب المحمول ، وفصلوا الموجبة السالبة المحمول عن الموجبات في استدعاء وجود
 الموضوع وأحقوها بالسوالب في عدم الاستدعاء له ، ^(٢٢) وخصصوا الأحكام بما عدا
 تقائض الطبائع العامة . وجميع هذه الآراء من مجازفات المتأخرين المتشبهين بالحكماء ،
 من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والعرفان .

وسبيل الحكمة في فك ذلك المقدم ما أشرنا إليه سابقاً أن أعمية السالبة
 عن الموجبة في باب استدعاء الوجود للموضوع وعدهم ليست بحسب الشمول الأفرادي ،
 بل بحسب التناول الاعتباري ، أي لا بمعنى أنهما بحيث يكون إحداهما تصدق على
 فرد من الموضوع حيث تكذب عنه الأخرى بل بمعنى أن إحداهما تصدق على شيء
 باعتبار التصديق عليه الأخرى بذلك الاعتبار ، وإن كان الموضوع فيها جسيماً مما يلزم
 أن يكون موجوداً بنحو من الأنحاء ؛ وأن الإيجاب سواء كان عدولياً أو تحصيلياً
 يقتضي ثبوت الموضوع - بالوجه المقرر والمفصل في موضعه - ففي مطلق العقود لا بد من
 مطلق الثبوت ، عينياً أو عقلياً أو تقديرياً ، وما يصدق الحكم معه في السوالب هو ما يقابله .
 وبذلك تحسم مادة الشبهة فتصدق تلك الأحكام الحقيقية ، واللازم وجود موضوعاتها
 بحسب الفرض والتقدير ؛ ومطابق الحكم وصادق العقد فيها إنما هو كون عنوان
 الموضوع بحيث لو تحقق في شيء أصدق عليه ، ^(٢٣) تحقق فيه أصدق عليه المحمول ؛

(١) في بعض النسخ : في السوالب المحمول .

(٢) الأولى كما في الاتفاق البين في المقدم بدل السوالب المحمول ثم قد مرفى
 مباحث الامكان مناما يتعلق بهذا المقام - س ر ه .

(٣) هذا اللاحق غير جيد لان السالبة المحمول باعتبار سلب الربط المعتبر
 فيها اولاً وان لم يقتض وجود الموضوع الا انها باعتبار ربط السلب المعتبر فيها ثانياً
 يقتضيه كما لا يخفى - س ر ه .

(٤) الاول في الصوم والخصوم أو التناوي بحسب التحقق ، كما في الحياة
 والنطق أو الانسانية والنطق ، والثاني فيما بحسب العمل كما في الحيوان والناطق
 والانسان والناطق .

و حاصل تحقيقه في الجواب انه يصدق مثلاً كل لاشي . لا يمكن بالامكان العام ❀

وإنما يلزم الوجود الخادجى أو الذهني لو حُكم في تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع في العين أو في العقل على البتة و ليس هكذا ، و العمومية بين المسمومين ليس معناها ومقتضاها إلا كون أحدهما بحيث لو وجد في مادة وجد الآخر فيها كلياً دون العكس ، والمساواة كونهما كذلك من الجانبين كلياً ، وليس في ذلك لزوم الاجتماع في مادة ما بحسب الواقع بالفعل . ولا شبهة لرحل منطقي أن الأمر في تلك الطبايع الشاملة على هذه الشاكلة ؛ كيف والكلية الذي يجري عليه هذه الأحكام ليس مفهومه مما يحتاج إلى وجود فرد له في العين أو في النفس ، وكذا حاله مع عروض تلك النسب وأحكامها بالقياس الى كلي آخر في عدم توقفها على وجود موضوعات الأحكام في شيء من الأدعية والمواطن .

ومنها أنه صدق قولنا كل ممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام وهذا ظاهر - وصدق أيضاً قولنا كل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام ، لأنه إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات و كل منهما ممكن عام ؛ فلو وجب أن يكون نقيض العام مطلقاً أخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة الأولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص ، وصادفري للمقدمة الثانية ، ينتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام ، وإنه تناقض مستحيل ؛ وكذلك يلزم الثانية كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص ، وصادفري للأولى ، ينتج أيضاً كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام ، فإنه تناقض .

وأجاب عنه الحكيم الطوسي ره بأن الممكن العام ينقسم إلى قسمين هما مانعا للجمع و الخلو ، ^(١) وإذا أطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجاً

إيجاباً ، اذ كل مفهوم ولو مثل القائل الشاملة له وجود ولو فرضاً بمعنى تقدير العقل وان لم يكن بمعنى تجويز العقل ، فيمكن عقد الایجاب المدولى أو ایجاب سلب المحمول أو ایجاب سلب الموضوع أو ایجاب سلب الطرفين ، و قد علمت أن اعمية السالبة عنده قدم بحسب الاعتبار فقط - س ره .

(١) القسان ضرورة أحد الطرفين من الوجود و الدم ولا ضرورتها ، ولا شك انها منفصلة حقيقة لكونها نقيضين لا يمكن ارتفاعهما ولا اجتماعهما . وفي الاقوال بين قد قل السيد المحقق الداماد قد « هما مانع الخلودون الجمع » وقوله فسلبه يكون

عن التقيضين . وإذا تقرر ذلك فنقول : القياس الأول من القياسين المذكورين وهو قولنا « كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام » ليس فيه الحد الأوسط مكرراً ، لأن المراد بما ليس بممكن خاص في الصفري ما هو خارج عن التقيضين معاً ، وفي الكبرى ما هو داخل في أحدهما . وأما القياس الثاني وهو قولنا « كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام » فصراه كاذبة ، لأن عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ، ليس هو هذه الصفري ، بل عكس نقيضه أن كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص ، والمراد منه ما هو خارج عن التقيضين لا الممكن الخاص الذي هو داخل في أحدهما . فاعيد القول في السؤال بأن الخارج عن التقيضين الذين يعتبر عنه بليس ، ^(١) ليس بشيء أصلاً ، فلا يمكن أن يعمل عليه شيء حتى يكون أخص من شيء ، فإذا كان كيف يكون ما ليس بممكن خاص أعم منه . فأفاد الجواب مثني بأن ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذي ليس بشيء ، أصلاً الذي يعتبر عنه بأنه ليس ، ومع الداخل في طرفي النقيض أي الواجب بذاته والممتنع بذاته ، ولا يراد بكونه أعم إلا هذا . ^(٢)

خارجاً عن التقيضين أظهر فيما نقله المصنف قده ، وعلى ما في الاتفاق البين هما سلب ضرورة العدم كما في الواجب تعالى و سلب ضرورة الوجود كما في الممتنع ، فجواز اجتماع السلبين كما في الممكن بالامكان الخاص كما اشار إليه بقوله دون الجمع ، ومعنى كون سلب الامكان العام خارجاً عن التقيضين انه لما كان سلب ضرورة كل من الوجود والعدم اعم من ضرورة الآخر ولا ضرورته كان سلب سلبها مساوياً لسلب الضرورة واللا ضرورة جسيماً ، لان رفع الاعم مستلزم لرفع الاخص ، فلزم من سلب الامكان العام سلب ضرورة الوجود ولا ضرورته وسلب ضرورة العدم ولا ضرورته - س ر ه .

(١) كذا في نسخ الاسفار . والصواب ما في الاتفاق البين : « الذي يعبر عنه بليس بممكن عام ليس بشيء » وكذا في ما بعد أعني : « الذي يعبر عنه بأنه ليس بممكن عام ومع الداخل » - س ر ه .

(٢) والحاصل ان العموم والخصوص بحسب التحقق لا بحسب الحمل ، حتى يقال لا يمكن ان يعمل عليه شيء حتى يكون اخص من شيء . و القرينة عليه استعمال كلمة مع في الموضعين دون على - س ر ه .

وبعض سادة أعظم الحكماء أدام الله علوه فصل الكلام في هذا المقام قائلاً بأن الإمكان العام هو ما يلزم سلب ضرورة عدم الشيء ، فإنه سلب الضرورة عن الجانب المخالف ، والجانب المخالف إما عدم ما يتصف بذلك الإمكان أعني النسبة - إن كان الإمكان جهة - أو عدم ذات الموضوع أعني انتفائه في نفسه - إن كان الممكن هو المحمول - وضرورة عدم كل مفهوم هي امتناع ذلك المفهوم ؛ فالإمكان العام سلب امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع الوصف العارض له وهو النسبة ، وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع . وجمهور الناس ^(١) يضعون أن الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفي الوجود والعدم ، فالمخالف في الواجب هو العدم ، وفي الممتنع هو الوجود ، والممكن يقع عليهما ؛ فإن أريد بالممكن العام ، المعنى الأول ، لم يصدق قول المشكك الممتنع بالذات ممكن عام ، وإن أريد ما يوضع عند أكثرين ، فيقال : إما أن يعتبر في كل من الواجب والممتنع ضرورة أحد الطرفين فقط ، فيكون مالم يس بممكن خاص منقسماً إلى ثلاثة أقسام : واجب وممتنع وضروري الطرفين ؛ فلا يصح حينئذ أن ما هو ضروري الطرفين منسوب للضرورة عما هو غير واقع من طرفيه ؛ وإما أن يعتبر في كل منهما ضرورة أحد الطرفين بالاشتراط آخر من اعتبار ضرورة الطرف الآخر أو عدمها ، فلا يصح ^(٢) أن كل ممتنع منسوب للضرورة عما هو غير واقع من طرفيه ، إذ ضروري الطرفين ممتنع ، وليس يصح فيه ذلك

وصاحب درة التاج أراد مناقضة قولهم « كل مالم يس بممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام » بأنه لا يصدق على الماهية من حيث هي هي الممكن بالإمكان الخاص ، ولا يصدق عليها من تلك الحيثية الممكن بالإمكان العام أيضاً .

(١) من النطقين . و الأول من العامة وقد مر تفصيل ذلك عند البحث عن معاني

الإمكان - س ر ه .

(٢) أي إذا كان تعريف الممتنع هكذا ، يصدق الممتنع على ضروري الطرفين ، وليس داخلاً في الكلية ، أعني قولهم « كل ممتنع منسوب للضرورة » فيكون هذا منافياً لكلالهم ، والأفلى فرض كون الممتنع ضروري أحد الطرفين لا بشرط ، لا بد أن يصدق كل ممتنع ضروري أحد الطرفين لا بشرط ، وضروري الطرفين أيضاً كذلك - س ر ه .

وهذه المناقضة غير مرضية ، إذ المراد التصديق بحسب نفس الأمر وإن لم يكن بحسب بعض مراتب الماهية في نفس الأمر من الاعتبارات العقلية .

فصل « ١١ »

في أن عدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به

المشهور من أقوال الحكماء أن بعض أنحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر إلى الحقيقة الواجبة ، وذلك مما لاينا في كونه واجب الوجود بالذات ، كما أن امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرج عن حد الإمكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكد ويقر إيمانه ؛ وكذلك امتناع نحو من عدم بخصوصه بالقياس إلى ذات الممكن مما لا يأتى عنه طبيعة الممكن ومفهوم الإمكان ؛ وكذا امتناع بعض أنحاء عدم بالقياس إلى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود ، أو لا يرى أن أنحاء الوجودات الإمكانية مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به ، وكذا الوجود الحادث ، و الوجود الزائل ، والوجود الجسماني ، والوجود الحلولي والمرضي وبالجمله الوجود اللاحق ، وإنما ذلك لخصوصيات القيود التقصائية والأوصاف المدعية ؛ وإن بعض أنحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنات ، وبعضها على الجميع ، أما الثاني فكالوجود الواجب على الجميع ، وأما الأول فكالوجود الجوهرى على الأغراض ، والوجود المفارق على المادي ، والوجود القار على الغير القار ؛ وكذا يمتنع على الغير القار بالذات بحسب الماهية أن يكون له عدم سابق على وجوده ، أو وجود بعد عدمه ، أو عدم بعد وجوده ، قبلية وبعدية مقدرة زمانية لاجتماع بحسبهما بين قبل والبعد ، وإن لم يمتنع الوجود ولا عدم المطلقين عليه ؛ وكذا عدم^(١) الذي هو رفع الوجود المتحقق في دعاء

(١) فإن ذلك الوجود بما هو واقع في العمر أو بما هو تجلى الحق أو عليه الذى لا يتغير ، ممتنع الارتفاع . « ما عندكم بنفد وما عند الله باق » . « يا من لا ينقش من خزائن شئ » . وقسم ذلك في بحث امتناع إعادة المعلوم وفي مباحث الامكان في البحث المعلنون له . - س . د .

الواقع بعد اعتبار وقوعه وتعمقه عن موضوعه بحسب ماهو فيه من الجهات والاعتبارات الزمانية والمكانية والوصفية ممتنع على كافة الممكنات امتناعاً وسفياً لا ذاتياً .

أما أن بعض أنحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من نقد وتلويح حيث كونه مصحوباً بالقصور والنقص فمما لا شبهة فيه ؛ وأما

امتناع انصاف الواجب تعالى به من حيث كونه وجوداً مطلقاً فمفطور فيه ، كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها إلا من جهة النتمام والنقص والقوة والضعف ، والنقص والضعف مرجعهما إلى العدم ، فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبة ؛ فهي ذات اعتبارين : اعتبار نسخ الوجود بما هو وجود ، واعتبار عدم بلوغه إلى الكمال ونزوله عن الغاية ، فأحد الاعتبارين يمتنع انصاف الواجب تعالى به ، وبالأخر يجب ، أما الأول فظاهر ، وأما الثاني فلأن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كما مر .

وأيضاً نقول : لو امتنع طور من أطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية قيده العدمي ، لزم أن يتحقق في ذاته جهة امتناعية بالقياس إلى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجودية التي كانت له ، فيلزم تركيب الجهات ^(١) والاعتبارات في ذاته بذاته ؛ تعالى شأنه عن ذلك علواً كبيراً .

لا يقال : هذا النوع من التكثر والاختلاف لو استحال عليه تعالى من أجل كونه مستلزماً للتركيب في ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه أيضاً من اعتبار جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم .

(١) ان قلت العدم ولا سيما شدته وهي الامتناع نفى معض وباطل صرف فكيف يتحقق التركيب .

قلت هذا سؤال عامي اذا التركيب يستدعي سنخين ، وای سنخ ابدع عن الوجود من العدم ، بل لا تركيب الا حيث يكون وجود و عدم او وجدان و فقدان ، اذ فيها عداهما كوجود و وجود يتحقق اصل محفوظ و سنخ باق يرتفع التكثر بوجه ، ولو كان كثرة فرجعها الى الوجود والعدم بالحقيقة ، والمهمة ايضا راجعة الى العدم ، والتركيب الذي يؤخذ معلوماً في قاعدة « البسيط كل الوجود » ليس الا هذا . و سنوضح ذلك بوجه ايسر - س ر ه .

لانا نقول : هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه ، لعدم تخالف الجهتين فيهما ، بخلاف مانحن بصدده . والفرق بين القيلين متحقق ، لأن حثيثة وجود الوجود هاهنا هي بعينها حثيثة امتناع العدم ، بلاتفاير واختلاف لافي الذات و لافي الاعتبار ، لأن ذاتاً واحدة بحسب صرافة وحدتها وبساطتها مصداق لصديق هذين المفهومين ، بخلاف مانحن فيه ، فإن ذاتاً واحدة بالقياس إلى معنى واحد لا يكون لها إضافتان متخالفتان متافيتان بضرورة من الفطرة الإنسانية . وهذا الأصل من جملة الأصول التي تقرّر مانحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب موجوديتها رشعات وفيوض ورقائق للوجود الإلهي ، وتجليات وشؤونات للحق الصمدي .

وأما كون بعض أنحاء العدم متمنعاً الممكن بالذات أدل للمتمنع بالذات فهو أيضاً محل بحث ، فإن العدم مما لا امتياز فيه حتى يتمتع بعضه دون بعض آخر كما مر ، بل ربما كان هذه الأوصاف العدمية مما يستتبعها بعض الأوصاف الوجودية على سبيل الاستبعاد والاستجرا .

فالحق أن امتناع العدم المسبوق بالوجود للمتمنع بالذات يرجع إلى امتناع ذلك الوجود السابق عليه ، فإنه إذا امتنع السابق على شيء امتنع اللاحق أيضاً باعتبار كونه لاحقاً به ، إذ اللاحقية لا تنفك عن السابقية ، وإذا انصف اللاحق بالشيء بالامتناع بالذات بل باعتبار الحقوق كان امتناعه تابعاً لامتناع الملحق به ، فيكون امتناع العدم أي عدم كان للمتمنع بالذات امتناعاً بالعرض

وهاهنا شك مشهور استصعبوه ، وقد سهل اندفاعه بما حققناه : من أن الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقاً والمتمنع بالذات ما يتمنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي بيناه . وذلك الشك هو أن الزمان إذا امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم أن يكون الزمان واجب الوجود لذاته ، تعالى القيوم الواجب

(١) فإن هذا وإن كان اصل « البسيط كل الوجودات » وهو الكثرة في الوحدة إلا أنه مستلزم للوحدة في الكثرة التي عبر عنها بكون الوجودات رشعات للوجود الإلهي ، وكيف لا يستلزمها و النسخة معتبرة بينه وبين الوجودات وهو معطيا ، ومعطى الوجود ليس فاقداً له ، وهو اصلها ومنه بدؤها واليه عودها - سره

بالذات عن التفتير علواً كبيراً

وأجابوا عنه بأن الواجب بالذات هو الذي يتمتع عليه جميع أنحاء عدم الزمان ليس كذلك ، إذ لا استحالة في أن يكون منعماً بالكلية أزلاً وأبداً وهذا مع أنه لا يوافق أصولهم حيث تقرّر عندهم وصريحاً بأن الوجود الإمكانى يتمتع عليه تعالى ، يرد عليه أيضاً ^(١) أن الوجود الذي يكون للزمان في مقابل عدم السابق واللاحق يلزم أن يكون واجباً له ، فيلزم استغناؤه عن العلة في استمرار وجوده ، ومن أصولهم أن الممكن كما يحتاج إلى العلة في وجوده المحدود يحتاج إليها في وجوده البقائي

ثم تكلفوا في الجواب عنه ، بأن مقابل عدم المتعبد أو المتأخر لشيء هو رفع عدم المتقدم أو رفع عدم المتأخر ، وهذا المعنى أعم من الوجود الاستمراري لإمكان صدقه على ذلك وعلى عدمه رأساً أزلاً وأبداً صدق رفع عدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق

ونحن بعون الله تعالى مستغنون عن هذه التجشّمات فإن مناط الوجوب الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق ، و ملاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود ^(٢) مطلقاً ؛ وتحقق طبيعة كلية من الطبائع العامة المتواطئة وإن كان بتحقيق فرد من أفرادها وارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد لها ، لكن الوجود ليس شموله وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له ، بل له إطلاق وشمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم ، فوجوب حقيقته الكاملة يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه ، و امتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه وأحواله وتجلياته ؛ فالزمان بهويته الاتصالية التي هي

(١) لا يخفى ما فيه ، لرجوعه إلى قولهم بأن القديم غير المسبوق بعدم الزماني مستثنى عن العلة فهو واجب ، والا فمجرد استغناء شيء في جهة من جهات وجوده عن العلة مع احتياج أصل وجوده لإمكاناته إليها لا يخرجه عن الإمكان والفقر الذاتي - ط
(٢) يرد عليه ما أوردهنا سابقاً أن لازم اتصاف الرفع بالضرورة هو تحقق عدم الرابط - وهو ممتنع - ط .

أفق التجرد والتقصي وعرش الحوادث والتغاير، شأن واحد من شؤون العلة الأولى ومرتبة ضئيفة من مراتب نزول الوجود، فيكون أضعف الممكنات وجوداً وأخس المعلومات رتبة.

ويمكن أن يجاب عن الأخير بأن الأمر التدريجي الوجود بالذات كالزمان المتصل وما يتكتم به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقاءه إلى سبب، بل زمان تحققه بعينه ليس إلاً زمان حدوده، وهو مما سيحدث ذاته وهويته الاتصالية شيئاً فشيئاً، سواءً كانت مناهية الاتصال كالحركة المستقيمة العنصرية، أو غير مناهية كالذرات الأكرية العرشية، فإذا كانت أوقات بقاء شيء بعينها أوقات حدوده بمعنى أن لا بقاء له في الحقيقة إلاً التدرج في الحصول والانتظار في أصل الكون فلا يسع لقائل أن يقول: إن الزمان في بقاءه هو محتاج إلى العلة أم مستغن عنها.

ولنا أيضاً وجه آخر في هدم أساس الشبهة المذكورة وهو أن وجود الزمان الحركة المتكسمة به ليس كوجود غيرهما من الأعراض التي لها مباحية متحصلة؛ إذ الحركة بما هي حركة ليس حقيقتها ومعناها إلا طلب شيء من الكمالات والاشتياق إليه،^(١) وليست هي شيئاً بعبالها، إنما الشيء ما يطلب ويشتاق إليه أو يصلح لأن يطلب ويشتاق إليه، لا ما يكون ماهيتها نفس الطلب للشيء والاشتياق إليه، والزمان ليس إلاً مقدار الطلب والاشتياق وعددهما، فهناك الماهيتان مادامتا أخذتا على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بأن شيئاً منهما كيف نسبة الوجود إليه من الضرورة واللازمة والادوام واللاذوام واللاقطاع واللاقطاع، بل هما في الانصاف بهذه الأمور إنما يكونان على سبيل الاستبعا والعرض، وإن

(١) أي طلباً طبيعياً أو اختيارياً فيمثل اقسام الحركة، طلب الشيء وقوة الشيء، وقوة الشيء بما هي قوة الشيء، ليست بشيء، وسيذكر أيضاً في مباحث الحركة أن الحركة تجدد القول، فليست شيئاً بعبالها، إنما الشيء هو الأمر التجدد، وهكذا قول من يقول الوجود لا يرد عليه القصة بأنه أمام وجود أو معدوم، لأنه كون الداهية وتعقها لأمره تحقق، إنما الأمر التحقق هو الماهية، وإذا التفت إلى نفس الوجود فهو حيث لا يكون الماهية وجوداً لها بل هو أيضاً مفهوم من المفهومات - س. د.

لم تكونا مأخوذتين على هذا الوجه فقد انسلختا عن ذاتيهما وصارت كل واحدة منهما شيئاً آخر له حكم آخر . وبعد أن استوفى النظر في ذاته يظهر حكمه و كونه من أي طبيعة من الطابع .

فصل « ١٢ »

في أن التوقف على الممتنع بالذات لا يلزم أن يكون ممتنعاً بالذات (١)

إن توقف شيء على محال بالذات لا يقتضي استحالة المتوقف استحالة ذاتية ، بل إنما بالغير فقط ، لاستحالة الموقوف عليه بالذات . وأما أن الموقوف عليه إن كان موصوفاً ، كالممتنع بالذات ، والموقوف صفة ، كالامتناع بالذات ، كان استحالة بالذات ملزوم استحالة الموقوف بالذات ، فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف بالذات و الصفة بما هي صفة . كما قيل .

واقول : منشأ ذلك أن اتصاف الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول وبعده ، ولا كاتصاف عدم القابل بعدم المقبول ، حيث يجب أن يتأخر الصفة عن الموصوف وجوداً كان أو عدماً ، وذلك كاتصاف الجسم بالبياض واللا يبيض بأن يكون للموصوف ثبوت و للصفة ثبوت آخر يتفرع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته ، وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فإن ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله إياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع ، فلا اتصاف ولا نعتية هاهنا إلا بحسب التحليل العقلي - كما مر تحقيقه - وكذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في نفسه لعدم شيء آخر عنه ، فإذا كان كما أن اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف

(١) بل يلزم أن لا يكون ممتنعاً بالذات لانه معلول ، ومناطق العلولية هو الامكان ومعرض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن ، لكنه قد قال هكذا نظراً الى مورد النقض بالامتناع بالذات الذي ذكره ، فان التحقيق عنده في الجواب ان الامتناع بالذات ممتنع بالذات بنفس امتناع ذلك الممتنع بالذات من حيث انه لا عارضية ولا معرضية هنا لان حيث التوقف التعللي - س و ه .

الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعة ومتبوعية هناك في نفس الأمر إلا بحسب نحو من الملاحظة ، فكذا اتصاف العدم للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدم بالامتناع ؛ وكذا حال اتصاف ذلك الوجود بوجوب آخر ، وحال اتصاف ذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا إلى أن ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ، ففي جميع هذه الأوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها عين اتصاف وصفه بتلك الصفة أو ما يلزمه ، من غير توقف وتابعة ومتبوعية ولا حقيقة وملحوقية .

فالحق عندنا أن المتوقف على المستحيل بالذات من حيث أنه متوقف عليه لامن حيث أنه عنه يكون دائماً مستحيلاً بالغير لا بالذات ، كما أن الواجب بالغير لا يكون إلا ممكناً بالذات لا واجباً بذاته ولا ممتمناً بذاته كما مر **وستعلم** ^(١) في مستأنف القول أن ما اشتهر بين المجادلين أن المحال مما يستلزم

محالاً ليس بصحيح كلياً ؛ بل إنما يصح جزئياً إذا تحقق بين المعالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات والمحال بالغير أي الموقوف على أمر ممتنع بالذات . فلا استلزام بين معالين كلاهما مستحيل بالذات كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات ، لأن الاستلزام بين شيئين لا يتحقق إلا بمعلولية أحدهما لامحالة ، إذ لا بد في التلازم إما كون أحد المتلازمين علة و الآخر معلولاً ، أو كونهما معاً معلولي علة واحدة ، فأحد المتلازمين لا بد وأن يكون معلولاً بوجه ، والمعلول لا يكون إلا ممكناً بالذات ، لما تحقق أن علة الاحتياج إلى الغير و التوقف عليه هي الإمكان لا غيره ، فالممتنع بالغير لا يكون إلا ممكناً بالذات ، فلا تلازم بين المعالين الذاتيين . و كما لا استلزام بين معالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء و ما ينافيه .

وهم وإزاحة . ولك أن تقول إذا بطل أن يستلزم مفهوم ما ممكن أزم محال ما ينافيه ، فإذا ما شأن القياسات المخافية حيث يثبت بها

الشيء على فرض عدمه ، ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه ، كما يقال في إثبات عدم تناهي الكمية الغير القادرة بالذات اعني الزمان ؛ أن عدمه قبل وجوده قبلية زمانية

(١) إلى قوله : كما لا استلزام . ههنا مذكور في النسخ التي رأيناها والصواب أن

لا بد لانه قسره - س ر ه .

لا يجتمع المتقدم بهما مع المتأخر وكذا عدمه بعد وجوده هذه البعدية، مستلزم لوجوده وكما يقال في إثبات تنافي الكميات القلادة أعني المقادير التعليمية بأسرها أن لاتناهيها مستلزم لتناهيها

فيقال لك : إن أردت أنه يتبين هناك أن الممتنع المعروف الوقوع لو كان حاصلًا في نفس الأمر كان عدمه واقعاً فيها : ولو كان المتحقق فيها هو نقيض الشيء كان الشيء متحققاً في نفس الأمر ، و أن الزمان لو كان عدمه واقعاً قبل وجوده أو بعد وجوده لم يكن معدوماً قبل الوجود أو بعده فذلك من الأكاذيب والمفتريات ، فإن تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعية للوازنها مقتضية لأحكامها وآثارها المختصة ، لامناقضة لها منافية لأحكامها وآثارها .

و إن أردت أنه يتبين بالبيانات الخلفية أنه لو فرض شيء من تلك الأمور مع بقاء سائر الأوضاع الممكنة والواقعة بعالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع أوضاع أخرى ممكنة ما يسوق إلى أن هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث أنه فرض لأمر ونقيضه ، وفرض لعدم الشيء ، و وجوده معاً ؛ فذلك ما داموه في تلك المواضع ، ^(١) وليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه ، بل استيجاب امتناع الشيء لكون فرضه وضعاً أو دفعاً مؤدياً إلى ما يقتضي الوجود بحسب سائر الأوضاع الواقعة أو الممكنة نقيضه ، وفرضه بالحقيقة مساوق لفرض احتمال المتنافيين عند التفنيش .

وبالجملة الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن أنه مفروض لأعلى أنه محقق ، لأنه قد فرض نفسه وإن كان مع الأمور التي يستلزم نقيضه ، ولو كان فرضه ذلك الشيء على وجه أنه فرض أمر واقعي لوجب أن يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته ورفع جميع مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته ، حتى يكون فرضه فرض أمر واقعي ؛ وليس مانع من فيه كذلك . بل يقال في بيان الخلف :

(١) حاصل الجواب إن الشيء الواقعي لا يستلزم النافي الواقعي ؛ وفي تلك القياسات ، النافيان مفروضان بمجرد تقدير العقل ، و النافيان المجتمعان فني لعاط الذهن من السكنات - كمال - يصرح به - وايضاً احد النافيين مع اوضاع آخر استلزم الاخر - سمد -

إننا لو فرضنا ذلك الشيء، وتصورناه لعلنا تحقق نقيضه لأنه لو تحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه متحققاً في الواقع، فإذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثيل مفهومه في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لاجتماع المتناقضين، و مفهوم اجتماع المتناقضين بما هما متمثلان في احاط الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات - كما وقعت الإشارة إليه - ثم يبين أن المفهوم الملزوم ليس عنواناً للشيء من الأشياء الواقعة في عالم الإمكان^(١) فيرجع ذلك إلى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي ونفي لازمه جميعاً موجباً لبطلان الفرض، فيكون مجموع العقد الشرطي والعقد الاستثنائي ملزوماً للحكم باستحالة المفروض لافرض، المفروض فقط.

تسجيل

إنك قد سمعت سابقاً وتحققت أن الواجب بذاته لا يكون واجباً بغيره، فأعمل روتينك واستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات، واحكم بأن ما يمتنع بذاته يستحيل أن يمتنع بغيره، وإلا لبطل امتناعه ببطال ذلك الغير. وأيضاً لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان، ولا يتصور أيضاً عدم واحد وامتناع واحد لذاتين، كما يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد وضرورة واحدة لذاتين. فقد ظهر أن كلا من الوجود والبطالان، وضرورة الوجود وضرورة عدمه، لا يتكرر إلا بتكرر الموضوعات، ولا يتحد إلا مع اتحاد الموضوع، فإذن يستحيل أن يكون امتناع ماهية مفردة بحسب الذات وبحسب الغير معاً أو على التبادل، فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه بحسب نفس ذاته فقط بثبته.

فقد بزغ أن كل ما بالغير من الوجوب أو البطلان فموضوعه الممكن بالذات، وقد علمت أن معنى الإمكان الذاتي يجب أن يتصور على وجه نسبه إلى كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة التقص إلى التمام حتى يستصح أن تصاف الممكن بأي منهما.

(١) في بعض النسخ زيادة هذه العبارة (لكون المفهوم اللازم ليس هو عنواناً لشيء من الأشياء التي هي فيه)

ويعلم ويتذكر أن العقل كما لا يستطيع أن يطبق إنشراق نور الأول تعالى ويتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط ظهوره وفعليته ، كذلك لا يقدر أن يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه وبلوغه أقصى غاية النقصان إلى حيث تجاوزا الشئية ، فإن الشئ لا ينفك عن الوجود ، فملا وجود له لاشئية له ؛ والعقل الإنساني يقدر على إدراك ماهيات الأشياء وشئياتها ولا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لاشئية له ، كما في الواجب جل اسمه ، ولا على تعقل العدم الصرف الذي لاشئية له أيضاً بوجه من الوجود ، لكن هناك لفرط الكمال والفعلية ، وهما هنا لفرط النقصان والبطلان ؛ وكل ما يقرب من الأول تعالى كان يقرب منه في ذلك الحكم كالعقل الأول ، وما يبتلوه ، وكل ما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم ، كالهويلى الأولى والحركة وما يقربهما .

وملخص القول أن من المعلومات ما وجودها في غاية القوة ، مثل الواجب الوجود ، ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية . ومنها ما وجوده في غاية الضعف ، شبيه بالعدم ، لكونه مخالطاً للعدم ، مثل الهويلى والزمان والحركة . ومنها ما يكون متوسطاً بين الأمرين ، وذلك مثل الأجسام المادية عند القوم ، ومثل الأجسام التي في خيالنا عندنا ، إذا الجسم مالم ينتزع صورته عن المادة نزعاً مما لا يمكن العلم به كما سنحققه في مباحث الحواس والمحسوسات ؛ والعقول البشرية مادامت مدبرة لهذه الأبدان انغصصية تعجز عن إدراك القسم الأول ، كما يعجز أبصار الخفافيش عن إدراك نور الشمس ، لأنه يبهير أبصارها ، ويعجز أيضاً عن إدراك القسم الثاني لضعف رجود تلك الأمور ونقصاناتها ، كما يعجز البصر عن إدراك المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية . فأما القسم الثالث فهو الذي يقوى القوة البشرية على إدراكه والاحاطة به كعرفة الأبعاد والأشكال والطعوم والألوان ، وسبب ذلك أن أكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس ، والمدرك لا بد أن يكون من جنس المدرك ، كما أن الغذاء لا بد أن يكون من جنس المغذي ، فلذلك سهل عليها معرفة هذه الأمور .

فصل « ١٣ »

في أن حقائق الاشياء، أي الامور الغير الممتنعة (١) بالذات يمكن أن تكون معلومة للبشر

بما يوجد في بعض الكتب أن الحقائق المركبة يمكن معرفتها وذلك لأجل إمكان تعريفها بأجزائها المعقومة لها ، وأما البسائط فكلها ، لأنها لا يعقل حقائقها ، بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها وآثارها ، مثل أن يقال إن النفس (٢) شيء معرّك للبدن ، فالمعلوم منه كونه معرّكاً للبدن ، فأما حقيقة النفس و ماهيتها فهي غير معلومة . ويحتجون على ذلك بأن الاختلاف في ماهيات الأشياء إنما وقع لأن كل واحد أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم ، فأما لو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة ، لما ثبت من أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، ولو كان الأمر كذلك لما كان شيء من صفات الحقائق مطلوبة بالبرهان . هذا ما قيل .

ولعل هذا القائل لم يفرق بين العالم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجهه (٣) فإن الأول يصلح موضوعاً للقضية الطبيعية ولا يسري الحكم عليه إلى أفراد فضلاء لوازمه القريبة والبعيدة ، والثاني يصلح موضوعاً للقضية المتعارفة ولكن يسري الحكم عليه بشيء إلى أفراد الحقيقة بالذات دون أفراد العرضية ولوازمه أو ملزوماته إلا

(١) فيمثل الواجب والممكن الخاص - س ده .

(٢) إن اردنا أنها بسيطة بمعنى أنها غير مركبة من الاجزاء الخارجية فذلك لا يتنافى بتعديدها لان التعديد بالاجزاء العقلية ، وثبوتها لا يتنافى البساطة الخارجية كما في الاعراض التي هي بسائط خارجية قابلة للتعديد ، وإن اردنا أنها بسيطة مطلقاً فهو ممنوع - س ده .

(٣) وكذا لم يفرق في الثاني بين السراية الذاتية والعرضية فحكم بعموم السراية وحاصل كلامه قد عده هذا ، ابراد شيئين على القائل : منع للازمة قياسه ، وخالف وتهاوت في قوله : بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها ، فانها اذا عرفت تلك اللزومات البسيطة بوجودها اعني لوازمها فتلك البسائط هي الحرفات لا اللوازم والوجود لكونها آلات لحفاظ تلك البسائط - س ده .

بالعرض ؛ و سراية الحكم على الشيء بالذات إلى شيء آخر بالعرض لا يوجب أن يتعدى منه إلى ثالث فكيف إلى ما بعده .

ثم يجب لك أن تعلم أن العلاقة اللزومية بين الأشياء إنما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها ، اللهم إلا في لوازم الماهيات من حيث هي هي ؛ والمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهياتها ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية وأشخاصها العينية - كما سبق - فالمعلوم للعقل ماهية الشيء ، والمستتبع للوازمه العينية هو وجوده العيني ، فلا يلزم من تعقل شيء من الأشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه ، قريبة كانت أو بعيدة . وبهذا تندفع تلك الشبهة .

وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية : إن الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقولة ، وبرهانه أن المركبات لا بد وأن يكون تركيبها من البسائط لأن كل كثرة فالواحد فيها موجود ، وتلك البسائط إن استحال أن تكون معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد ، ولا يمكن أيضاً أن تكون معقولة بالرسم ، لأن الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم ، وتلك اللوازم إن كانت بسيطة فهي غير معقولة وإن كانت مركبة وبسائطها غير معقولة فهي أيضاً غير معقولة ، وبالجمله فالكلام فيها كالكلام في الملزومات ، فإذا قيل بأن البسائط لا يصح أن يعقل يوجب القول بأن لا يعقل الإنسان شيئاً أصلاً لا بالحد ولا بالرسم ، لكن التالي باطل ظاهر البطلان ، فالقدم مثله انتهى كلامه .

وفيه بحث إذ لقائل أن يقول : من اعترف أن الماهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم أن يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية ، إذ لا نسلم أن معرفة الشيء المركب - هذه عبارة عن معرفة أجزائه وأجزاء أجزائه حتى ينتهي إلى معرفة البسيط ، بل حد الشيء المركب لعله يكفي فيه معرفة أجزائه القريبة ولو بالرسم وأيضاً لأحد أن يقول : لا نسلم أن معرفة الأشياء المركبة لا بد أن يحصل من معرفة أجزائها سواء كانت قريبة أو بعيدة ، بل ربما يعرف بوجه آخر لا يمكنهم

ولابالعد^(١) بل بالمشاهدة الحضورية ، ^(٢) أو بالرسم من جهة آثارها ولوازمها ؛ فإذا نقل الكلام إلى كيفية معرفة تلك اللوازم والرسوم يقال تلك اللوازم سواء أكانت بسائط أو مركبات إنما يعرف بوجه من الوجوه لابتكناها وحقائقها . ومن قال إن البسائط غير معقولة أراد أنها غير معقولة بحقائقها وبحسب كنهها لأنها لا تعرف بوجه من الوجوه ولو بمفوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغيرهما .

بل الحق في هذا المقام أن يستفسر من القائل بكون البسائط غير معلومة ، أكان للفراد من البسيط مفهوماً بسيطاً أو موجوداً بسيطاً ؛ فإن أراد بها أن العقل لا يعرف الوجود الخارجي بيوئته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مماله وجه ^(٣)

(١) أنا أنسى بها مع أن المعرفة بالعد أيضاً اكتناء بالماهية ، و المشاهدة الحضورية أيضاً يشتمل الاكتناء ، ليقابل الاول ، المشاهدة الحضورية ، والثاني ، الرسم ، وقوله لابتكناها أى لا بصورة عقلية مطابقة لها كما في العلم الحسولي ، و يعرف بها بداهة و ابتداءً من غير أن يحصل من العلم بالأجزاء كما في التحديد . وقوله ولابالعد أى لا بالجنس و الفصل بل بالخواص و اللوازم . و أيضاً لا بكنهها أى لا بالمشاهدة الحضورية التامة . و قوله بل بالمشاهدة الحضورية أى فى الجملة كما أن علم النفس بذاتها عند كمالاتها حضوري وعند نقصها أيضاً حضوري - س ر ه .

(٢) لا يخفى أن معرفة الاشياء المركبة بالعد وبالرسم كليهما صحيحة فى الواقع و على مذهب الإمام الرازى ، وقد ابطال الامام كليهما على مذهب الخصم فلم يحصر معرفة المركبات فى معرفة أجزائها حتى يتوجه ذلك النسخ . وتوجيه كلام المصنف قده ، انه فصح كلام الامام على انه لا يمكن معرفة المركبات بالرسم كما قال ولا يمكن أيضاً أن يكون الخ فانه حصر طريق معرفتها فى معرفة أجزائها وحيث يلزم الخلف فمنع قده بمانع - س ر ه .

(٣) فى تنكير الوجه اشارة الى ان هاهنا تحقيقات اخرى ، فاعلم ان ما يقال ان الوجود الحقيقى لا يعلم لا يغلو عن اغراء بجعل . فان الوجود الحقيقى موضوع العلم الا على فكيف لا يعلم ، بل العلم والمعرفة بالوجود الحقيقى ثلاثة اثناء :

احدها العلم الحسولي وهو العلم بالماهيات الموجودة من حيث هى موجودة ، فانها علم بانحاء الوجودات الحقيقية برأى لحاظها ، ومن هنا يقال الحدود بقدر الوجود .
وثانيها وهو أيضاً حصولي ، العلم بحقيقة مطلق الوجود بالعنوانات المطلقة المطابقة لها ، مثل انها مصداق الوجود العام ، و انها الوحدة الحقة والهوية والنور والحياة والارادة والعشق و العلم و الادراك ونحوها .

وثالثها معرفتها الحضورية وهى قسان :

احدهما كالمحضوري الذى للنفس بذاتها علماً غير اكتنائها ، فان النفس

- كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود - وإن أراد أن العقل لا يعرف مفهوماً من المفاهيم البسيطة فهو ظاهر البطلان ، فإن العقل يدرك مفهوم « الكون المصدري » و « الشيئية » ومفهوم « الذي » و « ما » وغير ذلك . فإما أن يكون المعقول له من كل شيء مفهوماً مركباً أو بسيطاً ، فإن كان مفهوماً بسيطاً فهو إما أنه شيء بسيط أو وجهه ، فعلى الأول عقل كنه ذلك الشيء البسيط ، وعلى الثاني أيضاً عقل كنه ذلك الوجه بعينه وإن لم يعقل كنه ذي الوجه ، إذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وهكذا فتسلسل الوجوه وتعلقاتها إلى غير النهاية أو يدور ، فيلزم أن لا يعقل شيئاً أصلاً ، واللازم باطل : فكذا الملزوم ؛ وإن كان مفهوماً مركباً كان المفهوم البسيط جزؤه لامحالة لاستحالة تركيب المفهوم من مفاهيم غير متناهية متداخلة ، وعلى تقدير عدم التناهي في المفاهيم يكون المفهوم الواحد البسيط متحققاً ، لأن الكثرة وإن كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد لأنه مبدأها .

واعلم أن الشيخ الرئيس ^(١) ذكر في التعليقات بهذه العبارة « أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته ، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض ، فإننا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا

وجود حقيقي ، فلهذا علم بالوجود اجمالاً .

وثانيهما كالعلم الضروري للنفس التأله بحقيقة الوجود . وهو علم الفاني بالمفني فيه . وما يقوله الشيخ وإن أول بالوجود يحتاج إلى تفصيل . ويشبه بكلام الخطأ المتعادين المنكرين للعلم . « مجلس وعظ دواز است و زمان خواهد شد » - سره .

(١) ما ذكره الشيخ وإن كان حقاً في الجملة ، لكن ينبغي تقييده بالعلم التفصيلي الأكث الذي بالحدود ، وإلا فمن البين أن أثبات الوجود الذهني قول بتحقيق العلم بأهيات محفوظة في الوجودين بينها ، وهو القول بحصول العلم بحقيقة الأشياء في الجملة ، بل نفي الفسطة وأثبات العلم الحقيقي يوجب القول بحصول العلم بصفات الأشياء في الجملة - كما هو ظاهر بادني تأمل - وسنذكر في مباحث الناهية وفي مباحث العلم ما يتجلى بحقيقة الأمر في المسئلة بعون الله سبحانه - ط .

الفلك ولا النار والهواء والماء والارض ، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراس . ومثال ذلك اننا لانعرف حقيقة الجوهر ، بل إنما عرفنا ^(١) شيئاً له هذه الخاصة وهو أنه الموجود لافي موضوع ، وهذا ليس حقيقته ؛ ولا نعرف حقيقة الجسم ، بل نعرف شيئاً له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ؛ ولا نعرف حقيقة الحيوان ، بل إنما نعرف شيئاً له خاصية الإدراك والفعل ، فإن المددك الفعّال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم له ؛ والفصل الحقيقي لاندركه ، ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء ، لأن كل واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ، ونحن إنما ثبت شيئاً مخصوصاً عرفنا أنه مخصص ، من خاصّة له أو خواص ، ثم عرفنا لذلك الشيء خواص أخرى بواسطة ما عرفناه أولاً ، ثم توصلنا إلى معرفة إنسيته ، كلاً مر في النفس والمكان وغيرهما مما أثبتنا أنبأتها ، لامن ذاتها ، بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها أو من عارض لها أولاً . ومثاله في النفس إننا رأينا جسماً يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محرراً ، ورأينا حركة مخالفة لحركت سائر الأجسام فعرفنا أن له محرراً خاصاً ، أوله صفة خاصة ليست لسائر المحركات ، ثم تتبعنا خاصّة خاصة ولازماً لازماً ، فتوصلنا بها إلى إنسيته ، إلى آخر كلامه .

اقول : تأويل كلامه ما أذمانا إليه وأقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من أن أفراد الوجود لا برهان عليها إلا على ضرب من الحيلة برهاناً شبيهاً بالتم ، حيث ذكرنا أن حقيقة كل موجود لانعرف بخصوصها إلا بالمشاهدة الحضورية

(١) لا يعني أنك اذا عرفت الفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء ، عرفت أنه عند معرفة ماهية بانها اذا وجدت في الخارج كانت لا فسي موضوع ، يعرف الماهية بهذه الخاصية ، فكيف تكون مجهولة . وكذا اذا عرفت الجسم بانه جوهر فيه تصحح فرض الخطوط الثلاثة المتقاطعة ، عرفت حقيقة الجسم لان ذلك التصحح مبدئياً . وعرفت الجوهر الساخوذ في تريفه المتنزل عن عومه بهذا الوجه . وقس عليه سائر ما ذكره . ولما كان ما ذكره بظاهره باطلاً بل غير مطابق لما ذكر نفسه في كتبه . جسد كلامه فقال فيما بعد : « تأويل كلامه الخ » . وبل على اصالة الوجود واعتبارية الماهية القائل به الشيخ أيضاً كل ما اعتبره العقل حاكياً عن نفس تلك الماهية وعن علل قوامها وعن مقامها الاول فهو ذاتياتها ، وذاتياتها حقيقتها ، فلا اشكال في معرفة شيعة الماهية حتى يختلف به كثير من القواعد - س د .

وفصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية ؛ فحق أنها لا تعرف إلا بمفاهيم وعنوانات صادقة عليها ، وتلك المفاهيم وإن كانت داخلية في المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى جنساً وما يسمى فصلاً إلا أنها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة ، وإذا حقيقة . والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه أن فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته ، وكذا فصول سائر الأنواع والأجناس ، والأول يسمى فصلاً منطقياً والثاني فصلاً اشتقاقياً ، لأنه غير محمول على النوع المركب ، والمحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه ، وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه . ومن هذا الموضع ^(١) يعلم أن للوجود أعياناً خارجية ، وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي إضافي يتكثرت أكثر ما أضيف إليه ، كما زعمه المتأخرون . وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما دعينا .

فصل « ١٤ »

في اقسام الممكن

الممكن ^(٢) ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته وإلى ما يكون ممكن الوجود لشيء ؛ وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ، ولا ينعكس ، فإن من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشيء آخر ، بل

(١) أي مبحث عدم إمكان معرفة الباطن ، ومثله قوله وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما دعينا أي قوله إن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر . س ر ه .

(٢) أي الممكن الخاص ، كما في التقسيم الثاني إلى ممكن يكفي إمكانه الذاتي في مضافه وإلى ممكن لا يكفي ذلك فيه . فما هو واجب الوجود لشيء كالصور والأعراض ليس ممكن الوجود لشيء بالإمكان الخاص ، وإن كان ممكن الوجود لشيء بالإمكان العام فيبقى مثل وجود الثوب والكتاب لزيد بالإمكان الخاص ، فلا يرد أنه إذا كانت الأعراض والصور واجبة الوجود لشيء فالممكن لشيء هو الممكن في ذاته . ثم المراد بإمكان الوجود لشيء إمكان الانطباع والحلول في شيء وهو معلوم الانتفاء في الجواهر القائمة بأنفسها ، وإن كانت وجوداتها في أنفسها عين وجوداتها لليلة - س ر ه .

إما واجب الوجود لشيء آخر ، كالصور للمواد ، والموضوعات للأعراض ؛ أو متمتع الوجود لشيء . كالجواهر القائمة بأنفسها .

ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فإما أن يكون إمكان وجوده كائناً في فيضانه من علته وإما أن لا يكون .

وتحقيق هذا الكلام يحتاج إلى مقدمة ، وهي أن جميع الممكنات مستندة إلى سبب واجب الوجود لذاته وأنه واجب من جميع الوجوه والحيثيات ، ^(١) وقد فرغنا من بيانه ، فكل ما كان كذلك استحالة أن يختص صدور بعض الأشياء منه دون بعض ، وأن يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض ، بل يجب أن يتساوى نسبه إلى الكل ، ويكون عام الفيض بلا خلل ، لكن البرهان قائم بأن بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات ، ونشاهد أيضاً تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدماً زمنياً . فنقول : هذا الاختلاف في الافاضة والصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات ، بل لأجل اختلاف الإمكانات الذاتية في الماهيات ، والاستعدادية ^(٢) في القوابل ؛ فجميع الممكنات مشتركة في أن لها إمكاناً في أنفسها وماهياتها ، فإن كان ذلك الإمكان كافياً في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب أن تكون موجودة على سبيل الإبداع من غير تخصيص بزمان دون زمان ، ومع ذلك يجوز ^(٣) أن يكون إمكاناتها متفاوتة بالأولوية والأقدمية والأشدية ، فإن إمكان العقل الثاني ليس كإمكان العقل الأول ، إذ وجوده يتمتع على العقل الثاني ، فبالحقيقة إمكانه للوجود مطلقاً يتحصل في إمكانه للوجود

(١) فيكون واجب العلية لهذا وذاك وذلك ، وبالعجلة وجب استناد كسل جليل وحقيق وكل وحزمي إليه لان جميعها ومبادئها وجوه «وعنت الوجود للحق القويم» - سره .

(٢) الذاتية ، في السلسلة الطولية ، والاستعدادية في العرضية - سره .

(٣) هذا لنقدم والتأخر في قبول الوجود فيها وقع ، في السلسلة الطولية مع عدم استنهادها بالإمكان الاستعدادي ، بان إمكانها الذاتي متفاوت أي بالعرض لوجوداتها . فان التقدم والتأخر ذاتيان لوجوداتها ، وأما نفس الإمكان الذاتي فمعلوم انه معنى اعتباري سلب لا يقبل التشكيك . وإلى هذا يشير قوله وسأنتي لك ما في هذا المقام من الكلام - سره .

الذي بعد العقل الأول ، كما أن إمكان العقل الأول إنما يكون بالقياس إلى الوجود الذي بعد الوجود الواجب ، وهكذا القياس في سائر المبدعات ، وسيأتي لك ما في هذا المقام من الكلام ؛ وإن أم يكن مثل هذه الإمكانيات كفاً في الفيضان ، بل لابد مع ذلك من شروط أخرى زائدة على أصل الماهية حتى تصير مستعدة لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الإمكان أحدهما ذاتي للماهية وهو كونه بحسب الماهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال ، والآخر استعدادي وهو أيضاً هذا المعنى ^(١) بالقياس إلى نحو خاص من وجوده ، وذلك لا يحصل إلا عند اجتماع الشروط وارتفاع الموانع . فمقابل إن هذا معنى آخر ^(٢) من الإمكان ليس بصحيح ، نعم هما مختلفان بالموضع كما ستعلم في مباحث القوة والفعل .

ثم اعلم أن تلك الشروط لابد أن تكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقاً رمانياً ، وإلا فلا يكون الحادث حادثاً ، هذا خلف . ولابد أن يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لانتهاه إلى حد . ولابد أيضاً ^(٣) من أمر متجدد الذات والهوية يكون حدوده واقعاته من الصفات الذاتية له . ثم إنه لابد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده ، وذلك هو المادة

(١) مراده ده من اتحاد المعين إنما هو الاتحاد بحسب المفهوم اللغوي ، واما من جهة اختلاف الآثار والإحكام المؤدى إلى القول بالاشتراك اللفظي بحسب الصناعة فلا محيص عن القول بأن هذا معنى آخر من الإمكان كما قال ذلك القائل - ط .

(٢) قد ذكر قده في بحث الإمكان الاستعدادي فروفاً كثيرة بين الذاتي والاستعدادي وراه اختلافهما بالموضوع ، وقد ذكرناه في أوائل هذه التعليقة اختلاف كلماته قده فسي باب الإمكان الاستعدادي والتوفيق بينهما فتذكر - س ده .

(٣) هذا مما يترتب عليه ويلزم منه الحركة الجوهرية ، وهذا الأمر المتجدد بالذات إنما هي الصورة لا غير ، وبوجه هو الآن السال وهو مناط التجددات والتغيرات في دار الآخرة - ن ده .

المرحلة الثالثة

في تحقيق الجمل وما يتصل بذلك

فصل « ١ »

في تحرير محل النزاع وتحديد حریم الخلاف في الجمل وحكاية القول في ذلك
الجمل إما بسيط و هو إضافة نفس الشيء متعلق^(١) بذاته مقدس عن
شوب تركيب ؛ وإما مؤلف و هو جعل الشيء شيئاً و تصيره إياه ، و الأنس
المرتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية العقلية فيستدعي طرفين : معجزاً و معمولاً
إليه ، و من ظن أن ذلك أيضاً يرجع بالآخر إلى جعل بسيط يتعلق بشيء واحد
كنفس التلبس أو الصيرورة أو الانصاف أو اتصاف الانصاف أو شبه ذلك في بعض المراتب
فقط أخطأ ؛ فإن النسبة^(٢) كالصيرورة أو الانصاف أو غيرهما في النحو الأخير من
الجمل إنما يتصور بين طرفيها على أنها مرآت لملحوظيتهما و آلة لملحوظية أحدهما
بالآخر ، لأعلى وجه يصير ملتفتاً إليها بالذات ، فدخلوها على الوجه المذكور في

(١) هذا خبر بعد خبر ، و بعبارة أخرى ، الجمل البسيط ما يقال له في الفرية الجمل
المتنبي لو اُحد كقوله تعالى « جاعل الظلمات والنور » و الجمل المؤلف الجمل المتنبي
لاثنين . و بعبارة أخرى ، الجمل البسيط ما يكون متعلقه الوجود المحمولى الفى هو مفاد
كان النامة ، و المركب ما يكون متعلقه الوجود الرابط الذى هو مفاد كان النامة ، فانقسام
الجمل الى قسمين حسب انقسام الوجود الى قسمين يرشدك الى معجمية الوجود - س ر ه
(٢) أى الخارجية ، وهذا نظير النسبة الذهنية فى العمل الفعلى اعنى التصديق
فانها لو كانت ملتفتاً اليها بالذات لم يكن هناك حكم بل كان تصور النسبة - س ر ه

متعلق الجعل بكون على التبعة لاعلى الاستقلال ، فإذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات إليها من حيث أنها في حد ذاتها ماهية من الماهيات ذهنية أوعارجية ، استؤنف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة إلى جعاعل أم تستغني عنه من تلك الحثية ، ويفتقر إليه في إتصافها بما لا يدخل في قوامها ، و الحاكم في ذلك هو البرهان النسر .

نظير ذلك ^(١) بحسب الكون الذهني التصور والتصديق ، فإن التصور نوع من الإدراك لا يتعلق إلا بماهية الشيء أي شيء كان ، والتصديق نوع آخر منه يستدعي دائماً طرفين وهما موضوع ومحمول ، بأن يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعة الصرفة ؛ فأن التصور حصول نفس الشيء في الذهن ، وأن التصديق صيرورة الشيء شيئاً . ثم إن الجعل المؤلف يختص بتعلقه بالرميزات ، اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ، ولا يتصور تخلله بن الشيء ونفسه أو بين الشيء وذاتياته كقولنا الإنسان إنسان والإنسان حيوان ، لأن كون الشيء إياه أو بعض ذاتياته ضروري ، والضروري مستغن عن الجعاعل

لست أقول حصول نفس الشيء ^(٢) أو نفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة ، إذ هو حريم التنازع بين أصحاب المعلم الأول وأتباع الرواقين ، مع انفاقهم ^(٣) على عدم انفكاك تقوم عن الوجود المطلق ، لصحة سلب المعدوم عن نفسه ، خلافاً لطائفة من المتكلمين ، وقد سبقت حكاية بعض من هوساتهم .

(١) بل هذا أيضاً من أفراد الجعل إلا أنه ذهني وجاعله الذهن ، كما قال: فأنر ، التصور الخ - س ر ه .

(٢) أي حصول نفس الماهية بالجعل البسيط كما يقول به الاشراقي - س ر ه .
(٣) أي لا يتوهم من كلام المشائين أصحاب المعلم الأول من أن الماهية ليست مجمولة بل الوجود ميعول أن مرتبة التقوم متفكة عن الوجود شيء ، وأن شبة الماهية غير مجمولة ، لأنها وثبتها أولاً ؛ ولأجل هذا التوهم ذهب المحقق اللاهيجي إلى مجمولة الماهية وأنه إن لا يتوهم هذا فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود ، كما مر ، بل الوجود عندهم مقدم على الماهية كما قال العلامة الطوسي قد و الماهية دون الجعل لكونها اعتباراً عقلياً ، ومع هذا مجمولة بالمرض ، فيكون هذه النسبة أيضاً محتاجة إلى الجعاعل ومجمولة له أي بالذات وإن كان بالواسطة ولذا رد عليه بأن هذا الاحتياج بالمرض - س ر ه .

فجمهور المشائين ذهبوا - كما هو المشهور - إلى أن الأثر الأول للجعل هو الوجود المعلول؛ وفسره المتأخرون بالوجودية أي انصاف ماهية المعلول بالوجود، بالمعنى الذى ذكرناه، لأن الأثر الأول هو ماهية الانصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقائقها التصورية عندهم من الجاعل.

وذهبت طائفة أخرى من الحكماء المعروفين بالإشراقيين إلى أن أثر الجاعل وما يبدعه أولاً وبالذات هو نفس الماهية، ثم تستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية، بإضافة من الجاعل للوجود ولا للانصاف لأنهما عقليان مصداقهما نفس الماهية الصادرة عنه، كما أن مصداق كون الذات ذاتاً نفس الذات بدون الاحتياج إلى أمر آخر، فإنه إذا صدرت ذات المعلول كماهية الإنسان مثلاً عن العلة لا يحتاج بعد صدوره إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها، فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها، عن جاعل يجعلها إياها.

ولا يترهم أن كون الذات ذاتاً لمّا كان متفرعاً على نفس الذات، والذات مجمولة محتاجة إلى الجاعل، فيكون هذه النسبة أيضاً محتاجة إلى الجاعل ومجمولة له، وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج إلى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهية.

لأننا نقول: فرق بين الاحتياج الناشئ من الشيء، بالذات، وبين الاحتياج الناشئ منه، بالعرض وعلى سبيل الانفاق، فإن صدق الذاتيات ولوازم الماهيات لا يحتاج إلى جعل جاعل وتأثير مؤثر، بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً وعدمياً، فإن كانت الذات مجمولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجمولة بنفس ذلك الجعل، وإن كانت الذات غير مجمولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجمولة بالجعل الثابت للذات؛ وكما أن الضرورة الأزلية تدفع الحاجة إلى العلة كذلك الضرورة الذاتية. والفرق بينهما بعدد الاحتياج التبعية في الأول وثبوته في الثانى. فالجاعل يفعل ماهية الإنسان مثلاً ثم هو بنفسه إنسان وحيوان وقابل للتعليم، لا يجعل مؤلف أصلاً، ولا بنفس ذلك^(١) الجعل

(١) الأولى حذف النفس واسم الإشارة فيكون ولا بالجعل البسيط المتعلق بالذاتيات واللوازم بسيطاً بالذات، حتى لا يتنافى قواه الاتى بل الجعل البسيط يتعلق أولاً بالذاتيات، اللهم إلا أن يكون المراد من نفس ذلك الجعل الواحد الأولى جملة متعدة باعتبار

البسيط ، كما ظنه المحقق الدواني وتلاميذه ، زاعمين أن ذلك معذهب الإشرافيين . وقولهم ذاتيات الماهيات مجمولة بعين جعلها ، ليس معناه أن كون الإنسان إنساناً أو حيواناً أي مصداق حملها عليه يتعلق بجعل الجاعل إياه بل إنما راموا به أن جعل الماهية هو بعينه جعلها جملاً بسيطاً . بل الجعل البسيط يتعلق بالذاتيات و المقومات ثم بالماهية ، واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات . وكذا الحال على قاعدة مجمولية الوجود عند المشائين في ضرورة نفس الماهية ، وضرورة نفسها إياها ذاتياتها . وصحة سلب المعدم عن نفسه ^(١) إنما يستدعي استلزام حمل الشيء على نفسه تعلق الجعل به ذاتاً أو وجوداً - على اختلاف القولين - لا الاحتياج إليه .

متعلقاته ، كما ذكر عند قوله ولا يتوهم . وعدم ارتضاء المصنف بذلك لاجل أن عنده جملاً واحداً بالذات ، والجملات الأخر عنده أنها هي بالعرض ، وما بالعرض له صفة السلب . والصواب أن مقصود المصنف قد نفى الجعل التركيبي عن الذاتيات ، فعنى كلامه أن الذاتيات غير مجمولة تركيباً ، فالإنسان إنسان بنفسه وحيوان بنفسه ، لا بالجعل المركب ولا بالجعل البسيط المتعلق بنفس الباهية ، والإمكان للإنسان إنساناً بالعلّة لا بنفسه - سره . (١) جواب عن سؤال - قدر . كأن قلنا يقول يصبح سلب الشيء عن نفسه في حال المعدم ، لصديق السالبة بانتفاء الموضوع ، والصحة والإمكان تستدعي طريقتين ، فإذا كان أحد الطرفين ممكناً كان الطرف الآخر اعني ثبوت الشيء لنفسه ممكناً أيضاً ، وإذا كان ممكناً - والإمكان مناط الحاجة إلى العلة - كان ممكلاً مجمولاً ، بخلاف الضرورة الأزلية فإن السلب لا يتطرق هناك أصلاً

فأجاب بأن إمكان السلب المذكور وإن استدعى الثبوت المذكور ، وهذا الإمكان استدعى تعلق الجعل به ذاتاً على قول الإشرافيين ووجوداً على قول المشائين ، إلا أنه لا يستلزم تعلق الجعل به بالذات بل بالعرض ، لأن جواز سلب الشيء عن نفسه ينفي الضرورة الأزلية للذاتية ، وهي أيضاً توجب الفناء ، بقوله لا الاحتياج أي لا الاحتياج بالذات ، فمجموع المصدر - أعني الاستلزام وفاعله ومفعوله - مفعول تستدعي .

لكن لهذا السؤال جواب أوضح ، وهو أن إمكان سلب الشيء عن نفسه إنما هو في حال المعدم . وهو تهافت ، مع أن الموجبة تستدعي وجود الموضوع ، وأيضاً الدليل أن من الدعي ، وأيضاً القول بأنه إن كان سلب الشيء عن نفسه في حال المعدم ممكناً كان ثبوته لنفسه مطلقاً ممكناً ، ليست لزومية ، فليست منتجة .

ثم إن تجويز سلب الشيء عن نفسه في حال المعدم هنا - كما سيبيح - في الاستدلال على جعل الاتصاف غير صحيح ، فإن قولك الإنسان المعدم ليس بإنسان في قوة قولك المعدم ليس بإنسان . والعق أن استحالة سلب الشيء عن نفسه مطلقاً ضرورية ، والنسبة

فصل « ٢ »

في الإشارة الى مناقضة أدلة الزاعمين أن الوجود
لا يصلح للمعلولية

إن قدماء الفلاسفة لم يورثوا أخلافهم حجة على صحة شيء من التهمين بل الظاهر أن كلام الفريقين ادعوا بداهة دعواهم ، إذ لم نجد في كلام الأرائل برهاناً على شيء منهما ، بل اقتصرنا على مجرد إشارات وتنبيهات .

وربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوده من الدلائل بيتي على كون الوجود أمراً اعتبارياً و عارضاً ذهنياً ، فلا يوصف بالذات بالصدوت والزوال والطريان ، بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات ، مثلاً يقال : الإنسان موجود وحادث ، أو معدوم وزائل ، لا الوجود ، إذ لا يرد عليه القسمة ، فكيف يمكن أن يجعل الوجود وحده هو المعلوم . ونحن بفضل الله وتأييده فككنا هذه المقدو حللنا هذه الإشكالات في مباحث الوجود .

ومن المتأخرين ^(١) من أبطل كون الوجود معلولاً ، بأنه لو كان تأثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول لشيء معلولاً لغيره من العلل ، و كل علة لشيء علة لجميع الأشياء ، و اللازم ظاهر البطالان ، فكذا الملزوم . يبان الملازمة أن الوجود حقيقة

عليها أنه كإمكان الوجود زائد على الماهية كذلك الدم زائد عليها ، فبعد جعل الموضوع هو الإنسان المتشبه بشيئة الماهية و إن لم يتشبه بشيئة الوجود كيف يصح سلبها عن نفسها ، و إن لم يتصور شيء أصلاً فكيف يتعين بالإنسانية ، وقد نقل عن الشيخ الرئيس في مبحث أن الواجب ماهيته أنه إن الماهية كيف فرضت فهي الماهية سواء فرضت في حال الوجود أو في حال الدم فتذكر - س ر ه .

(١) يرد عليه النقض بأنه لو تم الدليل لدل على أن الماهية أيضاً لا يصلح للمعلولية لأنه إذا حصل زيد مثلاً بعد أن لم يكن ، فإن لم يتوقف على شرط حادث ، دام وجوده ، لما ذكره ، وإن توقف وكان المتوقف هو ماهيته على هذا التقدير جاز حصول عمرو عند حصول زيد ، لحصول الشرط ، وحكم الامثال واحد . نعم لا يجري في المختلفين نوعاً ، لكن ذلك التقدير كالم في النقض - س ر ه .

واحدة فكانت علته سالحة لملبة كل وجود ، فأن الماء مثلا إذا سخن بعد أن لم يكن متسخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات ، فصدورها عن المبادي المفارقة للباطة إما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف ، فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها ، لأن الماهية إذا كانت قابلة و الفاعل قابضا أبداً وجب دوام النفي وإما أن يتوقف على شرط من الشرائط ، فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة أو ماهيتها ، فإن كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل ، لأن ملاقة الماء إذا كانت شرطاً لوجود البرودة ، ووجود البرودة مساو لوجود السخونة ، فما هو شرط لوجود أحدهما يجب أن يكون شرطاً لوجود الآخر ، لأن حكم الأمثال واحد ، ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقة الماء له ، لأن الماهية قابلة و الفاعل قياس والشرط حاصل عندهذه الملاقة ، فيجب حصول المعلوم ؛ وبازم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل شيء ، حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا لغة ، وكل ذلك باطل يدفعه الضرورة والبيان . فظهر أن المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة ؛ فإذا كان المتوقف على الغير هو الماهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سبباً ، فالسبب سبب للماهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط ، بل علة لماهياتها أو لهما معاً انتهى كلام هذا القائل .

وهو مختل البيان متزلزل البنيان من وجوه :

الاول : إن الوجود وإن كان حقيقة واحدة إلا أن حصصها ورانيتها متخالفة بالتقدم و التأخر والحاجة والفنى ، وقدم بيان هذا في أوائل هذا الكتاب ، ولو كان الوجود ماهية كلية نوعية يكون لها أفراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه ، وقد علمت أن الوجود ليس له ماهية كلية فضلاً عن أن يكون نوعاً أو جنساً أو عرضاً . نعم ينتزع منه أمر مصدري يمرض للماهيات عند اعتبار العقل إياها ، وهوليس من حقيقة الوجود في شيء . كما مر مراراً ، فوجود كل ماهية بنفس ذاته يقتضي التميز بتلك الماهية لاسبب زائد ، ومع ذلك ^(١) معنى الوجود غير معنى الماهية ؛ وإدراكه يحتاج إلى

(١) أى بجهاته يختلف باختلافها هو منتج واحد ، وهي مثلاً الكثرة والتباين - سره .

تلتطف في السر؛ فالوجود بما هو وجود وإن لم يصف إليه شيء غيره، يكون علة ويكون معلولاً ويكون شرطاً ويكون مشروطاً. والوجود المطلق غير الوجود المعلوم، والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي. كل ذلك بنفس كونه وجوداً بلا انضمام ضامم.

وأما ثانياً فلا تنقض ما ذكره، بكون الوجود الواجب علة للمعلول الأول، لجريان خلاصة الدليل فيه. فإنا نقول على قياس ما ذكره: إن وجود الواجب إذا كان علة للمعلول الأول فهو إما أن يكون علة لأجل وجوده أولاً لجعل ماهيته؛ والأول غير جائز لأن الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات، فإذا جاز صدور المعلول الأول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالأعراض والحركات وغيرها، والتالي ظاهر البطلان، فالمقدم مثله؛ والثاني أيضاً باطل لأن الواجب لماهية له غير الوجود التام الذي لأشد منه، ولا ينفع القول بأن الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عنه، لنهوض البراهين القاطعة على أن الوجود يستحيل أن يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحي؛ فقد علم أن حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب، ممكن في الممكنات، أي غني ومفتقر ومتقدم ومتأخر، والغنا والفقر والتقدم والتأخر كالمعاني المقومة له لا كاللواحق العرضية.

وأما ثالثاً^(١) فلأن قوله ماهية المسخونة إذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لأن الفاعل فياض أبداً والمفعلة قابلة دائماً فيجب دوام الفيض، غير موجه ولا صحيح؛ فإن القائل بأن أثر الجاعل هو وجود الماهية لانفسها لم يذهب إلى أن المعلول إذا كان نفس الوجود يلزم ذلك أن يكون للماهية قوام وتحصّل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون الماهية علة قابلة للوجود، بل الموجود في الخارج على مذهبه ليس إلا الوجود بالذات، وأما المسمّى بالماهية فإنما هي متحدة معه

(١) قد حمل قده القابل في كلام القائل على القابل الخارجي، كما هو شأن المواد فأورد ما أورد، ولا يعرق اللسان من التفوه بلفظ القابل وإن قلنا بإسالة الوجود، فإن القابل التاملي أيضاً شيء، وأيضاً يمكن كون الماهية قابلاً باعتبار ثبوتها في علم الله تعالى كما هو مذهب الصوفية، أو مذهب المعتزلة، والماهيات حصلت وتحصل بانفسها في الازمان العالية والساقطة نصح اطلاق القابل عليها - س ر ه .

ضرباً من الاتحاد ، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود و يصفه بذلك المعنى بحسب الواقع ، فالمحكمي هو الوجود ، والعكابة هي الماهية ، وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص ، ونسب للظل وجود آخر كما فهمناك مراراً .

فصل « ٣ »

في مناقضة أدلة الزاعمين أن اثر العلة هي ضرورة الماهية موجودة

استدل بعض المتأخرين على إثبات مذهب المشائين بأن مناط الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان ، والإمكان ليس إلا كيفية نسبة الوجود ونعوه إلى الماهية ، فالمحتاج إلى الجاعل وأثره التابع له أو لآليس إلا النسبة .

وبأن الوجود لما ثبت كونه زائداً على الماهيات الممكنة فنفس تلك الماهيات لا يمكن أن يصير مصداق حمل الموجود ، ^(١) و هل هذا إلا شاكلة الماهية بالقياس إلى الذاتيات .

وبأن سبق الماهية ليس من الأقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم من مجموعية الماهية في نفسها ،

(١) بنى أن المجمول بالذات لابد أن يكون مستحقاً لعمل الموجود بعد الجعل ، والماهيات ليست كذلك ، اذ بعد فرض مجموعيتها لا يصلح لعمل الوجود الحقيقي الذي هو كائنات الحقيقي والايض الحقيقي ونعوهما ، الا الوجود المشهور ، إذ لا يصير الوجود عيناً لها ولا جزءاً ، ولهذا هالكة أزلاً وأبداً وما عشت راحة الوجود سرمداً . وهذا حق متين ، ولكن لا يلزم منه مجموعية الانصاف لسكونه أيضاً اعتبارياً ، فتعين الوجود للمجمولية ، فهو الاصل في المجمولية ، كما هو الاصل في التحقق . ثم هذه الوجوه - ماعدا الاول - فيها قصور ، فمن حيث ان مدعى الاستدلال أثبات مجموعية الانصاف ، ولا يلزم هذه من مجرد ابطال مجموعية الماهية ، اذ لابد ان يبطل القولين حتى يمتن الثالث ، وهو مجموعية الانصاف ، وهو لم يبطل مجموعية الوجود ، مع انها القول الفعل والمذهب الجزل وهذا من حق الوجود ، حيث لم يجر على لسان الاستدلال ابطال مجموعيته ، « يريدون ليطفئوا نورا الله بأفواههم و افهتتم نوره » - س ر ه .

وبأن سلب الشيء عن نفسه إذا كان وجوده عين نفسه وإن كان محالاً مطلقاً، لكن في الماهيات الممكنة إنما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط، إذ يصح سلب المعدم عن نفسه، وربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها، وذات الممكن لا تأتي عن المعدم، فهو في حد ذاته ليس هو،^(١) وفي الإسماء الإلهية^(٢) «باهو، يامن هو، يامن لاهو إلأ هو» فمالهم يصرموجوداً لا يصدق على نفسه، فالمحوج إلا للجاعل أولاً وبالذات هو كونه موجوداً لأنفسهايته.

واجيب عن الأول بأن القول في الإمكان ليس كما يصفه الجمهور^(٣) بحسب

(١) والمجمول لابد أن يصلح لأن يكون هو، وهذا الوجه لا يرجع إلى الوجه الثاني، لأنه كان استدلالاً من سلك الوجود وهذا من سلك الشخص والهوية - سره .
(٢) وفي تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسي عليه الرحمة والرضوان : هذا ما تور من على عليه الصلوة والسلام . ولكن بدون كلمة يامن هو . وقد جعله بنامه السيد المحقق الداماد قده مفتتح كتاب تقيدياته - سره .

(٣) أي لو كان المراد من عليه الإمكان بمعنى سلب الضروريتين أو تساوي الطرفين للعاجة هو الوساطة في الإثبات لكان موجهاً، لكن لا يتم مطلوب الاستدلال؛ وكذا موجه لو كان المراد بالإمكان ماهو مصطلح المصنف قده في الوجودات الخاصة بالإمكانية، وأريد بالعلة نفي علة الغير كما في قولهم الواجب ما يقتضي الوجود لذاته، لأن الفقر والتعلق بالقيوم تعالى ذاتي للوجودات، والذات لا يطل؛ وأما إذا أريد بالإمكان السلب أو التساوي المذكوران، وأريد بالعلة للعاجة الوساطة في الثبوت فليس موجهاً من أصله، لأن الإمكان بهذا المعنى إنما يحصل في اعتبار العقل، فيلزم أن يكون الممكن بجمولا في اعتبار العقل لا غير؛ وإيضاً لابد وأن يكون مابه الاحتياج محتاجاً، لأن نسبة العلة إلى المعلول نسبة التام إلى الناقص، فيلزم الإمكان بالغير وهو باطل، اللهم إلا أن لا يكون الإمكان واسطة في العروض، ولا واسطة في الثبوت من قبيل النار لحرارة الباء، بل من قبيل الشمس لها، وإيضاً لابد أن يكون المحتاج الحقيقي نفس مابه الاحتياج فأحدس من ذلك أن الوجود مجمول، لأنه المحتاج بالذات، بل نفس العاجة والربط والتعلق. ولتفتن اللبيب من قولهم علة العاجة هي الإمكان أن الناهية ليست مجعولة بالذات إذ المجمول بالذات لابد وأن يكون فقيراً بالذات، ولو كانت العاجة فقيرة بالذات لم تنفقر إلى علة العاجة، لأن الذاتي لا يطل، وإيضاً لابد أن يكون مابه الاحتياج هو المحتاج بالذات، كما إذا افتقرت في صنعة أو صنع إلى أحد فيها بالعقبة مفتقران إليه، لا ذاتك، والكل متفقون على أن البداية في وجودها محتاجة إلى الفاعل. فالوجود محتاج إليه ومجمول بالذات، وأن الإمكان مابه ظهور حاجته على العقل، والناهية مابه ظهور مجعوليته عليه أيضاً، فالمحتاج ومابه الاحتياج وما فيه الاحتياج في الواقع على مجعولية الوجود واحد - سره .

ماهو المشهور، بل الأرفع من ذلك وقدر تحقيقه .

وعن الثاني بأن مصداق الحمل في الوجود نفس الماهية لكن لامع عزل النظر عن غيرها كما في الذاتيات ، ولانع انضمام حيثة أخرى كما في العوارض غير الوجود ، بل من حيث أنها صادرة بنفس تقرردها عن الجاعل ، وهذه الحيثة خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لا التقييد . والحاصل ^(١) إن الماهية مالم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء من الذاتيات والعرضيات أصلاً ، فإذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لامن حيث هي صدرت ، بل على مجرد التوقيت لا التوقيف ، وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة أي بسببه وحيثه .

وعن الثالث بأن سبق الماهية على الوجود نوع آخر من أقسام السبق سابق إليه البرهان ويسمى السبق بالماهية ، وذاتيات الماهيات أيضاً لها تقدم بالماهية عليها ، وتقدم بالطبع أيضاً ، باعتبارين .

وعن الرابع بأن جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقاً عن نفسه . وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار المعدوم ، وصدق الشيء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود ، فحمل الذاتيات على الموضوع مادامت المجمولية والموجودية ، وحمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبية بنفس ذاته الأزلية السرمدية ، من دون توقيت وتوقيف وتقييد ؛ وبهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه تعالى ، ولم يكن هو إلا هو ، فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه وببانيه من وجه .

واحتج صاحب الإشراف في المطارحات على مجمولية الماهيات بالحمل البسيط ، بأن الوجود لما كان من الأمور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها إلا بالماهية ، فجوهر المعاول ظل لجوهر العلة ، والعلة جوهرتها أقدم من جوهرية المعاول .

(١) محصولة ان حمل الذاتيات على الماهية غير محتاج الى العينة التقييدية ولا الى العينة التعاقبية ، بل الوجود والابعاد معتبران على التوقيت البحت كما في الضرورية الذاتية والعينية ؛ وحمل الوجود عليها غير محتاج الى العينة التقييدية ولكن محتاج الى العينة التعاقبية ، نعم حمل الوجود على الواجب تعالى غير محتاج الى شيء ، حتى الى التوقيت كما صرح به - س و ه .

ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بأننا نعلم بالضرورة أن الأثر الأول للجعل ليس إلا الموجود المعلوم، ولا شك أن الموجود المعلوم ليس إلا الماهية لأن الاتصاف بالوجود ونعوه من الأمور الاعتبارية.

وأجود منه ما قال سيدنا الاستاد أدام الله تعالى علوه ومجده: من أنه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود ومصادقه فأحدث أنها إذا استغنت بحسب نفسها^(١) ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الإمكان، وهو باطل، فإذا هي فاقرة إلى فاعلها من حيث قوامها وتقرر لها، ومن حيث حمل الموجودية عليها وهي في ذاتها بكل الاعتبارين في الليس البسيط والسبب الصرف والقوة المحضة، ويخرجها مبدعها إلى التقرر والائس بالجعل البسيط ويتبعه الوجود على اللزوم، وبلا وسط جعل مؤلف. هذه عبارته الشريفة نقلناها تبركاً بها في هذا الكتاب.

بحث ومقاومة إعلم أن مدار احتجاجاتهم ومبناها على أن مع هؤلاء القوم الوجود أمر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرة الأنزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرهما، ونحن قديمتنا لك أن الوجودات الخاصة أمور حقيقية، بل هي أحق الأشياء بكونها حقائق؛ والوجود العام أمر عقلي مصدرى كالحيوانية المصدرة. والفرق بين القيلين مما لو حنا إليه آنفاً وسيوضح ذلك، وإذا انهدم المبنى انهدم الدنيان.

ثم بعد تسليم أن الوجود أمر اعتباري لا غير لانسلم أن مصداق حمل الموجود على الماهيات إنما هو نفس تلك الماهيات كما قالوا، وإن كان بعد صدورهما عن

(١) أقول ابن الاستغناء من جهة أن الشيء دون الجعل من الاستغناء من جهة أن الشيء فوق الجعل - كما سيصرح به الصنف قده في أواخر مبحث الجعل - ومن يقول باصالة الوجود جملاً وتحققاً لا يغطي الماهية تحملاً وثباتاً منفكاً عن الوجود - كالمحتزلي - حتى إذا لم تكن مجعولة بحسب تقررها وثبوتها ولم تكن فاقرة من هذه العينية خرجت عن حدود الإمكان، فصددها بأنفسه العرفي قوام الممكن وشيئية ماهيته بالمرض لتأخرها وسرايتها «إن هي إلا أسماء سيتموها أنتم وأبأؤكم ما أنزل الله بها من سلطان» - س. و.

الجاعل، ^(١) حتى تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل، كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي، ^(٢) فإن مناط الوجوب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأً لانتزاع الموجودية ومصادقاً لحملها عليه، ومناط الإمكان الذاتي هو أن لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك، فالممكن بعد صدور ماهيته عن الجاعل إذا كان بحيث يكون مصادقاً لحمل الموجودية بلا ملاحظة شيء آخر معه بل مع قطع النظر عن أي اعتبار كان سوى نفس ذاته، لكان الوجود ذاتياً له.

ولا يبدى الفرق بين حمل الذاتي وحمل الموجود بأن الذاتي للشيء ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعيلية أو تعييدية، وحمل الموجود يحتاج إلى ملاحظة صدور الماهية عن الجاعل.

لأننا نقول كون الماهية صادرة أو مرتبطة بالعلة أو غير ذلك إما أن يكون مأخوذاً مع الماهية في كونها محكياً عنها بالوجود أولاً، فإن لم يكن عاداً للمحدود، وهو الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي؛ وإن كان مأخوذاً فيكون داخل في المحكي عنه بالوجود ومصادق لحمل الموجود، فيكون الصادر عن الجاعل ^(٣) وأثره المترتب عليه المجموع المسمى بالماهية وتلك الحيثية، فليكن وجود الماهية تلك الحيثية، فإثر الفاعل إذن هو اتصاف الماهية بالوجود كما هو رأى المشائين على المعنى المسلف ذكره.

والعجب من المحقق الدواني مع شدة تورطه في كون الماهية من حيث هي

(١) لأنه لا يصير الوجود بعد الصدور عيناً أو جزءاً للماهية، فحمل الوجود عليها بعد كعمل المضاف على المضاف المشهورى - س ده.

(٢) وايضاً يلزم انقلاب الماهية إلى الوجود - س ده.

(٣) وايضاً الارتباط بالعلة أن كان إضافة مقولية، لا يكون مصححاً لحمل الموجود لأنها امر اعتبارى، والماهية من حيث هي قبل الجمل ومع قطع النظر عن الانتساب إلى الجاعل اعتبارى ايضاً بحكم العقل واتفاق الكل، ومعلوم أن ضم الاعتبارى إلى الاعتبارى لا يكون مناطاً للموجودية؛ وإن كان إضافة إرشادية كان هو الوجود الحقيقى، فهو الأصل في التحقق والجمل، والماهية مفهوم منتزعة منه، كما هو القول المنصود - س ده.

أثر الجاعل دون الوجود ، قال في بعض تعاليقه : إن حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته ، المعرف في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات ، فهو إذن موجود بذاته ، متشخص بذاته ، عالم بذاته ، قادر بذاته ، أعني بذلك أن مصداق العمل في جميع صفاته هو به البسيطة التي لا تنكث فيها بوجه من الوجوه ؛ و معنى كون غيره موجوداً أنه مروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره ، بمعنى أن الفاعل يجعله بحيث لولا حظه العقل انتزع منه الوجود ، فهو بسبب الفاعل بهذه الهيئة ، لا بذاته بخلاف الأول .

ثم قال بعد كلام تركناه : هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية ، وهو ليس عيناً لشيء منهما حقيقة ؛ نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر ، ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجموع الغير ، فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن ، إلا أن الأمر الذي هو مبدئ انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حقيقة مكتسبة من الفاعل ، وفي الواجب ذاته بذاته ، فإنه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته ، فهو في ذاته بحيث إذا لاحظته العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى .

و الحاصل إن موجودة الماهيات الإمكانية عندهم إما بانضمام شيء إليه وهو الوجود كما هو المنقول عن المشائين ، وإما بأفادة الفاعل نفس الماهية كما هو المشهور عن الإشراقيين ، وإما بجعلها مرتبطة ومنتسبة إلى نفسه كما هو مذهب طائفة من المتأولين ؛ والأول باطل عندهؤلاء ، والثاني بما ذكرناه ، فبقي وتعين لهم الثالث ، فيكون المجموع كون الماهية مرتبطة يعني الهيئة التركيبية ، فيثبت عليهم تعلق الجمل المؤلف وتخلله بين الماهية والوجود .

طريق آخر في فسخ هذا الرأي : لو كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة إلى الجاعل لزم كون الجاعل مقوماً لها في حد نفسه ، فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي أي التقدم بالماهية - كما هم معترفون به - فيلزم أن لا يمكن تصور الماهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به ؛ وليس كذلك ، فإننا قد نتصور

بعض الماهيات^(١) بكنهم مع قطع النظر عن غيرها فضلاً عن الفاعل ، ونحكم على الماهية المأخوذة من حيث هي هي بأنها ليست إلا هي ؛ فلم من ذلك أن نفس الماهيات والطبائع الكلية في ذاتها غير متعلقة بغيرها ، بل التعلق مما يمرض لها بحسب حيثية أخرى ، سواء كانت انتزاعية عقلية أو انضمامية عينية ، ولا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك الماهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة ، أو بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الأعيان الثابتة على اصطلاحهم ، كيف والممكن مسالم يوجد أصلاً لم يكن شيئاً من الأشياء ، والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين الفطعية ؛ بل كما أن في طريقة هؤلاء القوم الماهية مفتقرة إلى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها إلا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والماهية ، كذلك تقول في هذه الطريقة : المحجوج إلى السبب موجودية الماهية أي صيرورتها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لانفس ذاتها من حيث هي هي ، ولا يلزم الانفكاك المذكور .

طريق آخر : الماهيات الممكنة والطبائع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها ، وإلا لم تكن كلية أي معروضة^(٢) لمفهوم الكلّي في العقل ، فتشخصها إنما يكون بأمر زائد عليها عارض لها ، وعند القوم إن الشيء مالم يتشخص لم يوجد ، والمحققون على أن التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان أمراً حقيقياً خارجياً أو انتزاعياً عقلياً ،^(٣) لأن تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع أشخاصها المفروضة إلى الجاعل

(١) اهتمام نفاذ البعض للاحتراز عن الماهيات الإضافية ، وجعل الفاعل فرداً

خفياً باعتبار شمول غيرها الوجود الذي هو الصق شيء ، بالماهية غير منفكة عنه في حاق الذهن فضلاً عن الخارج ، فكانه قال : تصدرد مع قطع النظر عن وجودها ، فضلاً عن إيجاد وجودها أيها ، فضلاً عن وجودها ؛ وأما الوجود الخاص فهو متوهم بالوجود النسيط الذي هو نود الفاعل وظهوره وقيومته الفعلية ، نسبت إلى الوجودات الخاصة نسبة مقومات الماهية إلى الماهية بوجه - س ر ه .

(٢) بمعنى ليس المراد الماهية كلية بذاتها حتى يردانها لأكلية ولا جزئية ، بل المراد أن حيثية ذاتها لا تنأى عن عروض الكلية ، ولو كانت مشخصة بذاتها لابت عنه - س ر ه .

(٣) لا يقال إذا كان الوجود انتزاعياً كيف يفيد التشخص .
لأننا نقول التشخص أيضاً عند بعض بجزء تحليلي فسي الماهية ، وتشخص الشيء نفس هذيتة وهويته ، لا أمر يضم إليه ، فهو يحصل للشيء بوجوده ، ووجوده بارتباطه إلى الجاعل - س ر ه .

نسبة واحدة^(١) فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل ، فالمجموع إذن أولاً وبالذات ليس نفس الماهية الكلية بل هي مع حيثية التعيين أو الوجود أو ما شئت فسمه . لا يقال : تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه .

لأنا نقول : هذا إنما يتمشى وبصح^(٢) فيما إذا كان أثر الفاعل نحو أن أنعم حقيقة الوجود ، لا الماهية ، فإن الماهية لما كان مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره ، فهو من حيث ذاته إن كان متعيناً موجوداً لكان واجباً بالذات لئلا يمر ، وإذا لم يكن كذلك فمن البين أنه إذا لم يكن بحسب نفسه متعيناً موجوداً في الواقع لم يصير متعيناً موجوداً في الواقع إلا بتغيير ما عما كان هو إياه في نفسه ، ضرورة أنه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حد ذاته ولا يتغير عما هو في نفسه لم يصير متعيناً موجوداً ولو بالغير ؛ والتغير إما بانضمام ضمنية كالوجود ، وإما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك بعدية ذاتية ، والأول باطل عندهم ، والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة ، وهو ممنوع بالذات .

طريق آخر : القائلون بالجاعلية والمجمولية بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات أموراً اعتبارية ، لكون الوجود أمراً اعتبارياً عندهم ، فليس المؤثر والمتأثر في سلسلة الممكنات إلا نفس ماهياتها ، بدون اعتبار الوجود ، فيلزم كون المجعولات

(١) أي بياهي اشخاصها وبياهي أفرادها إلى الجاعل نسبة واحدة فمالم يتخصص بواحد منها من قبل الجاعل لم يصدر من الجاعل . هذا أنا بصود في صورة انحصار الماهية في فردا ، والا فالنخصص لا بد فيه من اختلاف المادة واستمرارها فافهم نره .

(٢) قد حمل قول السائل «تشخصها بنفس الجاعل» على أن الفاعل سبب تشخصها الاتي منه . فأجاب بهذا ولم يعبأ باحتال آخر لقوله ، وهو أن يكون تشخصها بنفس الفاعل أي بانتسابها إليه كما في طريقة ذوق التألمين ؛ لأن تشخص الفاعل لنفس الفاعل لا دخل له في تشخص غيره . ولكلامه قد مضى معنى آ ر ، وهو أن كون تشخص الشيء بفاعله إنما يصح على طريقتنا من مجعولية الوجود ، لأن الوجود متقوم بالفاعل ، لا الماهية ، للمحوظيتها بدونه - س ر ه .

- وخصوصاً ماسوى المجموع الاول - ^(١) لوازم الماهيات ، ولازم الماهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق أصلاً ، تأمل .

تنبية عرشي إن صاحب الإشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الأقدمين من الفلاسفة الأساطين كغاثاناذيمون وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون إلى أن الواجب تعالى والعقول والنفوس ذات نورية ليست نوريتها وجودها زائدة على ذاتها ، فيمكن حمل ما نقلناه عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا الباب على أن مراده اعتبارية الوجود العام البدهي التصوري ، لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الأنوار والأضواء ، وأن يؤدل احتجاجاته على عدم انصاف الماهية بالوجود ، بامتناع عروض الوجود في الخارج لماهية ما لأعلى امتناع قيام بعض أفرادها بذاتها .

لكن يشكل هذا ^(٢) في باب الأنوار العرضية التي هي وجودات عارضة ، فإن النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين أفرادها إلا بالشدة والضعف ، وغاية كماله النور الغني الواجب ، وغاية نقصه كونه عارضاً لشيء آخر ، سواء أكان جوهرأ نورياً ، أو جوهرأ غاسقأ .

أو نقول غرضه المباحثة مع المشائين ، فإنه كثيراً ما يقول كذلك ، ثم يشير إلى ما هو الحق عنده إشادة خفية ، كما يظهر لمن تتبع كلامه . فنقول على التدبير المذكور لا يرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجموعية بعضها عن بعض

(١) فإنه لازم الوجود ، حيث لا ماهية للواجب تعالى على قول محققهم ، وإن كان لازم الماهية اعتبارياً لأنه يلزمها مع قطع النظر عن وجوبها وعن جاعلها ، و الماهية بهذا الاعتبار اعتباري عقلا واتفاقاً ، فلازمها أولى بالاعتبارية - س ر ه -

(٢) يعني كما أن النور عنده حقيقة واحدة ومع ذلك بعض أفرادها قائم بذاته وبعضها عارض الموضوع ، فلم لا يجوز أن يكون بعض أفراد الوجود قائماً بذاته كوجود الواجب تعالى والعقول والنفوس ، وبعضها عارض الماهية كوجود غيرها . وظنى أن هذا التأويل أحسن من الآخرين ولا غبار عليه ، فإن امتناع عروض الوجود للماهية ثابت عنده بالاحتجاجات السابقة ، لا بأن بعض أفراد حقيقة واحدة لا يقوم بذاته وبعضها بغيره حتى يشكل بالنور ؛ وإيضاً المستنوع عروض الوجود للماهية لا عروض وجود لوجود ؛ وإيضاً المستنوع عروض وجود لماهية لا ماهية أخرى موجودة - س ر ه .

جعلاً بسيطاً ما يرد على المتأخرين في مجعولية الماهيات والطبائع الكلية، من لزوم كون الممكنات أموراً اعتبارية؛ فإن تلك الذات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين في أن حقانيتها شخصية لا يمكن تعقلها إلا بالحضور الوجودي والشهود الإشارتي؛ وقد أسلفنا لك أن كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها، ^(١) فيمتنع تصورهما وملاحظتها إلا بعد ملاحظة ما قبلها، فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته، ^(٢) لا يمكن تعقله غير مرتبط إلى علته، فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما، لافي الواقع ولا في التصور؛ وليست هي كالماهيات التي يمكن تصورهما منفكة عما سواها، بناءً على أنها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن، ومعانيها غير معني شيء من الوجودين وغير ارتباطها مع الحق الأول ولا مع شيء من الأشياء، إلا أجزائها التي هي أيضاً أمور كلية. والمفاهيم الإضافية أيضاً وإن كانت مرتبطة بغيرها بحسب ماهياتها لكن المرتبطة والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ماهياتها إلى جعلها. ولذلك لا يمكن الحكم على شيء من الماهيات بالوجود إلا بعد ملاحظة حبيشة أخرى غير ذاتها، ومعنى إمكانها تساوي نسبتي الوجود والعدم أو الصدور واللاصدور ^(٣) إليها، لأسباب ضرورتها

(١) مكون الوجود المعنى عينياً من مقوماته فلا يصير ذهنياً - س ر ه .

(٢) الفرض من هذا الكلام احقاق مجعولية الوجود وإبطال مجعولية الماهية

بالتبيين والتفصيل في البرهانين السابقين :

أحدهما أن المجهول بالذات لابد أن يكون عين الارتباط، وهذا حق الوجود الخاص؛ وكما ثبت ذلك كذلك يثبت أن المجعولات لا يمكن لوازم الماهية، إذ لازم الماهية ثابت لها مع قطع النظر عن جعلها، والمجهول إذا كان وجوداً كان عين الارتباط فلم يمكن قطع النظر عن جعله .

وثانيهما الطريق الأخير الذي هو لزوم كون ماسوي المجهول الأول لوازم الماهية، بل أصل سوق الكلام لهذا، وتبيين كون الوجود الخاص عين الربط هنا إنما هو لتكون مجعولات الملوك الأول غير لازم الماهية كما ذكرناه - س ر ه .

(٣) لما كان الصدور الحقيقي هو الوجود مضافاً إلى الله تعالى كما مر أن الوجود الحقيقي هو الوجود، كان مرجح التفسيرين واحداً، والتساوي باعتبار بطلان الأولوية، ومن جوازها فسر الإمكان بجوازهما، والتفسير بالسلب المذكور كما في المنطقيات الحق . ثم إنه بأي معنى أخذ لا يجوز في الوجود الخاص - س ر ه .

إليها ، ومعنى إمكان الذات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئاً لاجوداً ولا ماهية أصلاً ، فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن تجوهر ذاتها ، بخلاف الماهيات الكلية فإن معانيها متصورة مع قطع النظر ^(١) عن غيرها . ومناطق المذته ^(٢) عند القائلين بالجعل البسيط من الإشراقين هو كون الشيء وجوداً صرفاً - كما في اصطلاح التلويحات - ونوراً محضاً - على ما هو اصطلاح حكمة الإشراق - وإن كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجب الذي لا أشد منه ، والنور الفني الذي لا أقله أصلاً ؛ والوجود كما علمت لا يعلم إلا بالعلم الحضورى الشهودي ، وكذا النور لا يدرك كنهه إلا بالإضافة الإشراقية والحضور العيني ، إذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والإدراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة - كما أوضحناه في بعض رسائلنا - فإذن المعلولات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعلها الجاعلة جعلاً بسيطاً ، لا لوازم ذهنية ، ولم يلزم من كونها مجمولة لماهيات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين ، حتى يلزم كونها لوازم الماهيات مع قطع النظر عن الوجودين ، فتكون أموراً اعتبارية ؛ وإنما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيات عللها إنشآت صرفة لا يمكن حصولها في الذهن ، وقد قلنا إنها كذلك .

فقد ظهر أن الماهيات والحقائق على ضربين : ماهية هي عين الإنية ، وهي لا تكون كلية ولا جزئية بمعنى كونها متشخصة بشخص يزيد على ذاتها ، بل هي عين الشخص ، فإن الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الأول ^(٣) وجماعة من أهل التحقيق والعرفان ؛ وماهية هي غير الإنية ، فهي مماسة تقبل الشركة والكلية ، فلوازم الضرب الأول لا تكون إلا لوازم خارجية وذات شخصية ، بخلاف لوازم الضرب الثاني ، فإنها لا تكون إلا أموراً اعتبارية كلية لاجود لها في الخارج - كما أثبت في

(١) اذ يتصور الماهية مع عزل النظر عن وجودها الذي هو هي بوجه ، فضلاً عن الإيجاد ، فكيف عن الوجود ، لأنها أجوف خالية عن الكل وليست الإهي - س ده .

(٢) أى إذا كان المفعول وجوداً فما ظنك بالجاعل ؛ وإذا كان الوجود الصرف الذى هو أعم مناط العلة فما حدسك بالوجود الصرف الذى هو الواجب بالذات الذى هو فوق التام ، بل لا مؤثر إلا هو ، كما قال قدمه وإن كان الموجد الحقيقي الخ - س ده .

(٣) الظاهر أن يقال عند المعلم الثاني ولعل التبدل وقع من النسخ - س ده .

مقامه - وحقية ما ذكرناه لا يظهر إلا بعد غورتنا و تأمل كامل في أقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بذمام الصفات .

وهن الفرائب أيضاً أن أكثر القائلين بالجاعلية والمجمولية في الماهيات لم يجوزوا التفاوت في أفراد حقيقة واحدة جنسية أو نوعية بوجه من وجوه التشكيك، وبالفوافي مناقضة هذا الرأي، مع حكمهم باعتبارية الوجود، وقولهم صريحاً و التزاماً بتقدم ماهية العلة على ماهية المعلوم؛ وقد غفلوا عن أنه إذا كانت العلة و المعلوم كلاهما من أنواع الجوهر - كالعقل الفعال و الهبولى مثلاً - يلزمهم الاعتراف بأن جوهر العلة في باب الجوهرية أقدم من جوهر المعلوم، وهم يتعاشون عن ذلك، وسيجي تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه وبه الشكوك، إنشاء الله تعالى .

حكمة عرشية فالحق في هذه المسئلة على ما يؤدي إليه النظر الصحيح هو مجمولية الوجود بالجمل البسيط لانفس الماهيات . لعدم ارتباطها في حدود أنفسها بالفعال؛ وقد بينا أن المعلوم من حيث كونه معلولاً مرتبط بالعلة نحواً من الارتباط مجهول الكنه، سواء كان الوجود ذاماهية تقتضي لذاتها تعلقاً بماهية من الماهيات من دون الافتقار إلى تغلل بين الماهية و بينه، أو لم يكن كذلك .

فان قلت : لم لا يكون الأثر الأول للجاعل اتصاف الماهية بالوجود كما هو المشهور عن المشائين بالمعنى الذي حقق، أعني متعلق الهيئة التركيبية .^(١) قلت هذا فاسد من وجهين :

الاول أن أثر الفاعل الموجود يجب أن يكون أمراً موجوداً و الانصاف بأن معنى أخذ فهو أمر اعتيادي لا يصلح كونه أثراً للجاعل .

والثاني أن اتصاف شيء بصفة و إن لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف؛ فثبوت الماهية قبل اتصافه بالوجود، إما بنفس ذلك الوجود، فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل؛ أو بغيره، فنقل الكلام إلى

الوجود السابق والانصاف به فيتسلسل . نعم لو قيل إن الأثر الصادر عن الجاعل أدلا وبالذات أمر مجمل يحمل على العقل إلى ماهية وجود ، أعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه ، (١) لكن بعد التحليل نحكم بأن الأثر بالذات هو الوجود دون الماهية ، لعدم تعلقها من حيث هي بشيء خارج عنها .

فقد انكشف أن السواد بالذات هي الوجودات لا غير ، ثم العقل يجد لكل منها نمواً ذاتية كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها ، وتلك السمات هي المسمات بالذاتيات ، ثم يضيفها إلى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية .

وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع : وهو أن وجود المعلولات في نفس الأمر متقدم على ماهياتها ، وعند العقل متأخر عنها ؛ فلا يرد عليها ما أوردته بعضهم من أن تقدم الصفة على الموصوف غير معقول ، لأنك قد علمت أن المتحقق في نفس الأمر أدلا وبالذات ليس إلا الوجود ، ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود ، فماهو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية ، وما يتقدم عليه بالذات هو الوجود الحقيقي ، فحال الوجود والماهية على قاعدتنا في التأصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور ، فهذا مما يقضي منه العجب فأحسن تدبرك .

ويترتب من ذلك ما قاله بعض المدققين : من أن تأثير القدرة في الماهية التي بعينها الموجود (٢) حتى يكون أثر الفاعل مثلاً هو السواد الذي هو نفس الموجود ، لا لوجوده ، ولا انصافه بالوجود ، ولا حيثية الانصاف ، لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث أنه موجود لا من حيث أنه سواد مثلاً ، فنقول هو موجود من الفاعل

(١) وفي بعض النسخ : الهيئة التركيبية

(٢) فالمجمول عنده الموجود لا الوجود ، إذ لا فرد عنده للوجود ذهنياً فضلاً عن الخارج ، وقربه من التحقيق وميزه عن مذهب معاصره العلامة الدواني أن المعاصر يقول بمجمولية الماهية من حيث هي نفس الماهية - كما مر عند قول المصنف قده والعجب أن المحقق الدواني الخ - وهذا المدقق يقول بمجموليتها من حيث أنها موجودة - س ره .

ومنها أن وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه .

واعلم أن مراده من الماهية المركبة ^(١) الماهية الإمكانية مع اعتبار الوجود لها ، سواء أكانت في حد نفسها بسيطة أو مركبة

ربما يتوهم متوهم أن الوجود وحده لا يمكن أن يكون معلولا **شك ودفع** لأن الوجود طبيعة واحدة ، فلو كان تأثير العلة فيه وحده لكانت

علة صالحة لكل معلول ، مثلاً سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة إلى شرط ، وإلا لكانت دائمة بدوام المبدء المفارق ، فالتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم أن يتحقق وجود السخونة بتحقيق ماهو شرط لوجود البرودة ، كالماء ، لأن وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة ، فما هو شرط لذلك يكون شرطاً لهذا ، فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقات الماء ، لأن الماهية قابلة والفاعل فيضاً والشرط حاصل ، فيجب المعلول ؛ ومن هذا يلزم حصول كل شيء ، وهو بديهي البطلان يدفعه الحس والعيان .

وانت بعد اتقان الأصول التي سبقت منا لا تفتقر إلى زيادة تجشم لا إزالة أمثال هذه الشكوك فتذكر .

تحية
احذر يا جيبى من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف أفاديلهم وإشاراتهم إلى المعاني الدقيقة ؛ إذ كثير من الناس اما سمع قولهم : إن الجوهر جوهر لنفسه ، والعرض عرض لنفسه ، ولم يفهم المراد ، فظن أنهم يقولون إنها مستغنية عن الجعل والتأثير رأساً ؛ وليس الأمر كما توهموه ، وإنما قالت الحكماء ، هذا القول لأنك لما تأملت الوجودات وتصفحت أحوالها ولوازمها وجدت الوجودات موصوفات ومارومات ، والمعاني الكلية والمفاهيم الذهنية كلها صفات

(١) ولعل لما توهم من كلامه ان الماهيات المركبة مجعولة دون البسيط ، كما اشار الحق الطوسي قدس الله نفسه في التجريد بقوله وكما يتحقق الحاجة الى الجاعل في المركب كذلك في البسيط ، اراد المصنف قدس الله بيان مراده - س د -

ولوازم، عرفت أن علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة^(١) هي من أجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات أو عرضيات، وأما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلاف ذاتها ووجوداتها^(٢) التي هي متخالفة المراتب كاملاً ونقصاً، وشدة وضعفاً، وسبقاً ولحقاً، لأن الباري تعالى أبدعها مختلفة بأعيانها لالمة فيها بل لنفسها.

مثال ذلك أن اختلاف حال الأسود والأبيض من أجل اختلاف السواد والبياض، واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لالمة أخرى؛ فمن ظن أن السواد والبياض في كونهما مختلفين، لهامعة أخرى تمادى إلى غير النهاية، فالسواد والبياض مختلفان بأنفسهما لابضة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عيناً وجوديهما، فهذا معنى كلامهم. ولم يريدوا أن السواد مثلاً ليس بجعل جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتاضوا بالعلوم الفلسفية. وسيأتيك زيادة بصيرة.

المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلة، وقد تحقق كون الواجب توضيح فيه تلويح
عين الوجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن

(١) أى الماهيات وسائط الإتيان لاختلاف الوجودات، و الوجودات وسائط فى

النبوت فلا دور - س ر ه .

(٢) ان قلت: ان كان كل واحد علة مستقلة لزم توارد علتين مستقلتين على واحد، وان كان المجموع علة لم يكن الاختلاف ذاتياً للماهيات هذا خلف قلت: قد اشار الى تقريرين للاختلاف :

احدهما ان يقال لما كانت الماهيات اعتبارية كان اختلافها فى الواقع تبع اختلاف الوجودات، واختلاف الوجودات ذاتي، وحيث ان الجوهر جوهر لنفسه الخ أى الجوهر، الوجودى والمرض الوجودى

و ثانيهما ان يقال: اختلاف الوجودات بحسب العقل والمعرفة تبع اختلاف الماهيات، واختلاف الماهيات ذاتي، وحيث ان الجوهر جوهر لنفسه الخ أى ماهية الجوهر وماهية المرض. تقرير آخر على مشرب آخر : هو ان يقال : اختلاف الماهيات فى هذا العالم ظل اختلافها فى الاكوان السابقة والنباتات الحسية، و اختلافها فى تلك الاكوان السابقة ظل اختلاف مفاهيم اساءة الله تعالى وصفاته تعالى، واختلافها لا مجموع بل مجموعية الذات المتعالية. ثم انه يمكن ان بوجه ايضاً قولهم «الجوهر جوهر لنفسه» بان نبوت الشيء لنفسه لما كان ضرورياً كان غنياً عن العلة، فهذا ابطال للجعل التركيبى لا الجعل البسيط. وقد مر هذا فى كلام بهنيار - س ر ه .

يكون وجود الأشياء، لا ماهياتها الكلية، لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى

قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله: الخير الأول، بذاته ظاهر متجلٍ لجميع الموجودات، ولو كان ذلك في ذاته تأثيراً لغيره ^(١) لوجب أن يكون في ذاته المتعالية قبول تأثير الغير، وذلك خلف، بل ذاته بذاته متجلٍ، ولا جل قصور بعض الذات عن قبول تجليه محتجب، فبالحقيقة لاحجاب إلا في المحبوبين، والحباب هو القصور والضعف والنقص، وليس تجليه إلا حقيقة ذاته ^(٢) إذ لا معنى له بذاته في ذاته إلا ما هو صريح ذاته كما أوضحه الإلهيون، فذاته متجلٍ لهم، ولذلك سماء الفلاسفة صورة، فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموصوف بالعدل الكافي؛ فإن تجوهره بئيل تجليه، تجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هي مثاله. ولقريب من هذا المعنى قيل إن العقل الفعال مثاله ^(٣). فاحترز أن تقول مثله. وذلك هو ^(٤) الواجب الحق، فإن كل متفعل عن فاعل فإِنما يتفعل بتوسط مثل واقع من الفاعل فيه، وكل فاعل يفعل في المتفعل بتوسط مثال يقع منه فيه، وذلك بين بالاستقراء ^(٥).

(١) تقييداً وتعليلاً، سواء كان بالا صاح، أو ذات الوقت، أو غيره، مما يقوله القائل بقطع الغنى - س ر ه .

(٢) لأن تجليه ظهوره، وظهور الشيء ليس مبايناً عنه، والا لم يكن ظمور ذلك الشيء - س ر ه .

(٣) هذا مأخوذ من مشكوة ولاية سيد الأولياء، وسند الإصفياء، على (ع) حيث قال (ع) حين سئل عن العالم العلوي: «صور عارية عن المواد، خالية عن القوة والاستعداد لتجلي لها فاشرفت، وطالها فتلاشت، القى فنى هويتها مثاله، وأظهر عنها أعماله» الحديث - س ر ه .

(٤) هذا متعلق بما قبل قوله فاحترز، وهو جنبي - س ر ه .

(٥) انما بني بيان المسئلة على الاستقراء، لانه ر ه بنى معظم ابعائه على سلوك طريق الماهية، واما السالك مسلك الوجود في المسائل الفلسفية فانه في سعة في امثال هذه المسائل؛ فان كون الوجود حقيقة متأصلة ذات مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف، ثم ارتباط ذات الضعيف بذات الشديد واعتقادها اليه بوجب كون الضعيف رابطاً في حد ذاته بالنسبة الى الشديد متقوماً به بحسب الوجود، و هو لا يتم الا بكون العلول اعني الرتبة الضعيفة تنزل للشديدة مسانعة لها؛ وان شئت قلت يستلزم ذلك كون العلول مثالا يعكس هلته وخطايتها في الوجود - ط .

فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات ، والنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة أخرى مثلها بأن تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة ، والسيف إنما يضع في الجسم مثاله وهو شكله ، والمستن إنما يحدد السكين بأن تضع في جوانب حده مثالاً عاماً سا وهو استوله الأجزاء وملاستها انتهى كلامه .

وقال بعض العرفاء : إن كل معلول ^(١) فهو مركب في طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل و يحاكيه ، وجهة بها يباينه وينافيه ، إذ لو كان يكله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً منه ، فكان نوراً محضاً ؛ ولو كان يكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضاً أن يكون صادراً منه لأن نقیض الشيء لا يكون صادراً عنه ، فكان ظلمة محضة . والجهة الأولى النورانية يسمى وجوداً ، والجهة الأخرى الظلمانية هي المسماة ماهية ، وهي غير صادرة عن الفاعل لأنها الجهة التي ثبت بها المبانيّة مع الفاعل ، فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ، ولا ينبعث من شيء ما ليس عنده ، ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة ، فاحتاجت إلى جهة أخرى للمبانيّة ؛ فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ماهية من النورية ، ويباينه من حيث ماهية من شوب الظلمة ، ^(٢) فكما أن الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور ولا هي من النور لأنها تضاد النور ومن أجل ذلك توقع المبانيّة فكيف تكون منه ، فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول ،

فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة و لا فائضة من العلة ، فإن الماهية ليست إلا ما به الشيء شيء ، فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء ، وهو الجهة الظلمانية المشار إليها التي تنزل في البسائط منزلة المادة في الأجسام .

وقد أشار إلى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في الهيات الشفا

(١) أي كل معلول ذي ماهية كما في الشاعر - س ر ه .

(٢) هنا الشوب يحكم به بموتة الوهم ، و الا فالظلمة عدم النور لا شوب لها به ؛ وبالجمله ما فاضده ذلك المؤلف الحق تحقيقاً لثبوت السلب والرجح والترياق البقيق والله يهدي الى سواء الطريق - س ر ه .

حيث قال : والذي يجب وجود لغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة ، لأن الذي له باعتبار ذاته فإنه غير الذي له من غيره ، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود فذلك لاشي ، غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه ، وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي ، انتهى . فالذي له باعتبار ذاته هو ماهيته ، والذي له من غيره هو وجوده ، وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة ، ولهذا أسند القوة والإمكان إلى الماهية استناده إلى المادة ، وإن كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى والصورة فرق ، وكذا بين معنيي الإمكان في الموضوعين ، كما ستطلع عليه ^(١) إنشاء الله تعالى .

ثم لا يخلجن في وهمك أنهم لما أخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد أحقوها بواجب الوجود وجمعوها إليه في الاستغناء عن العلة ، لأن الماهية إنما كانت غير مجمولة لأنها دون الجعل لأن الجعل يقتضي تحصيلاً ما ، وهي في أنها ماهية لا تحصيل لها أصلاً : ألا ترى أنها متى تحصلت بوجه من الوجوه ولو بأنها غير متحصلة كانت ، ربوطة إلى العلة حينئذ ، لأن الممكن متعلق بالعلة وجوداً وعدماً . وواجب الوجود إنما كان غير معمول لأنه فوق الجعل من فرط التحصيل والصدقية فكيف يلحق ما هو غير معمول لأن الجعل فوقه بما يكون غير معمول لأنه فوق الجعل فافهم

ولقد أصاب الإمام الرازي حيث قال : إن القول بكون الماهيات غير معمول من فروع مسألة الماهية المطلقة وأنها في أنفسها غير موجودة ولا معدومة .

تصريح
احتياج الماهية والطبايع الكلية إلى أجزائها كالجنس والفصل
أو كالمادة والصورة احتياج تقوّم بحسب نفس قوامها من حيث
هي أو بحسب قوامها موجودة ، واحتياجها إلى فاعلها وغايتها احتياج صدوري ، فالأوليان
علتان للماهية سواء كان مطلقاً أو بحسب نحو من الوجود ، والأخريان علتان لوجودها ،
فاذن نسبة العلية والمعلولية بمعنى الإصدار والصدور إلى الماهيات لا تصح إلا باعتبار

(١) لعل المراد الاطلاع على الفرق بين التركيبين ، و اما فروق الامكانين فقد مضت ، لكن مثل هذا ليس بعزيز في كلامه ، والامر سهل - س د .

الوجود معها ، بخلاف نسبتها بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس الماهية ، فإنها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها . ومن هذين القيلين موقع التصديق وموقع التصور بحسب الظرف العلمي .

ثم اعلم أنه قد ذكر الشيخ في الشفاء في أول فصل موضوع المنطق : ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شيء ، فإن ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه ^(١) حكماً واحداً في إيقاع ذلك التصديق ، لأن موقع التصديق علة التصديق ، وليس يجوز أن يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه ، فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده أو عدمه في ذاته أو في حالة له . وأما التصور فإنه كثيراً ما يقع بمعنى مفرد .

واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث : أما أولاً فلا نه منقوض بإفادته التصور ، فإن التقديمات تجارية فيها . وأمانانياً فلا نأقول هذا المفرد لوجوده الذهني ربما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير أن يصدق بوجوده في الذهن كما في إفادته التصور بنفسه . فظهر أن ما ذكره مغالطة ، ومثل ذلك غريب عن مثله . هذا كلامه في رسالته المسمى بـ نموذج العلوم .

وقد علم مما ذكر الفرق بين الكاسيين ، من أن احتياج المطلوب التصديقي إلى مبادئه وتقومه بها بحسب الصدور والوجود لا بحسب المفهوم والتصور ، إذ المطلوب التصديقي النظري مما يتصور أولاً قبل إقامة الحجة عليها من دون تصور مبادئه والتصديق بها بوجه من الوجوه ، ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مبادئه التصديقية

(١) أي وجوده وعدمه المطلقين - كما في التصديق بالهية البسيطة - أو المقيدين - كما في التصديق بالهية المركبة - فالتصديق بأن النار موجودة علة للتصديق بأن الحرارة موجودة ، والتصديق بأن الحرارة ليست موجودة علة للتصديق بأن النار ليست موجودة ، لا تصور النار أو الحرارة ساذجاً ، لأن الماهية ماهية كيف فرضت ، موجودة أو معدومة . وكذا في التصديق بتغير العالم الواقع للتصديق بعدوته مثلاً ، وحينئذ فلا يرد عليه ما ذكره العلامة الدواني ، ولا يدخل للوجود الذهني الذي للمفرد في إيقاع التصديق بالوجود المطلق ، أو بالعدم المطلق ، وانتهين ! كما لا دخل له في ذلك في التصديقات الكاذبة مطلقاً . فظهر أن هذا العلامة مغالط - م - ر ه .

ويشتغل منها إليه ثانياً بحسب التصديق ، فكأنها كاللعل الفاعلية لوجود الماهية في نفسها أدل وجود صفة من صفاتها .

وبقيد هذا مقال بهمنيار : إن نسبة أولي^(١) الأوليات إلى جميع النظريات كنسبة فاعل الكل إلى الموجودات ، وأما المطلوب التصوري وخصوصاً الحدي فاحتياجه إلى مبادئه القريبة والبعيدة احتياج^(٢) تألفي^(٣) ، وتقوم به تقوم بحسب المفهوم والماهية لا بحسب الصدور والتحقق ، كأجزاء الحد بالنسبة إلى المحدود .
فبذلك قد تحقّق الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور ، واندفع النقص وكذا المنع أيضاً بأدنى تأمل وتدبر .

فصل « ٤ »

في أن الوجود هل يجوز أن يشتد أو يتضعف أم لا

كل من الاشتداد والتضعف حركة في الكيف ،^(٤) كما أن كلا من التزايد و التناقص حركة في الكم . ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية أو صنفية أو نحواً آخر .

وربما يعتقد أنها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها ، وهو فاسد ، لأن

(١) ببنى قولنا الفنى والاثبات لاجتماع ولا يرتفعان . وهذا نظير قول الشيخ في الهيات الشفا: فصل في بيان الحق والصدق والنب عن اول الاوائل في التقديمات العقة . ثم قال: واول كل الاقاويل الصادقة الذى ينتهى اليه كل شىء فى التحليل حتى انه يكون مقولاً بالقوة او بالفعل فى كل شىء . يتبين أو يبين به كما ينشأ فى كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الایجاب والسلب انتهى - س د ه .

(٢) أى من نوع الاحتياج التألفي ، وهو ان المحتاج و المحتاج اليه كليهما من سنخ شبيهة الماهية ، وقوله وخصوصاً الحدى فى موقعه - س د ه .

(٣) لما كانت هذه البيانات على مذاق القوم كما يقول كثيراً : > نشترك معهم فى البدايات ونفترق عنهم فى الغايات < حصر الاشتداد والتضعف فى الكيف والاخرين فى الكم ، وسبأنى تحقيقه انشاء الله تعالى - س د ه .

معنى التسود - مثلاً - ليس أن سواداً واحداً يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد ؛ كيف وذات الأول في نفسها ناقصة ، والزائدة ليست بعينها الناقصة .

ولا يتأني لأحد أن يقول : ذات الأول باقية وينضم إليها شيء آخر .
فان الذي ينضم إليه ^(١) إن لم يكن سواداً فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة أخرى ، وإن كان الذي ينضم إليه سواداً آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلامتياز بينهما بالحقيقة ، أو المعمل ، أو الزمان ، وهو محال . واتحاد الاثنين من السواد أيضاً غير متصور ، لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد ، وكذا الحال إن انتفيا وحصل غيرهما ، أو انتفى أحدهما وحصل الآخر .

فقد علم أن اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر إليه ، بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع وحصول سواد آخر أشد منه في ذلك الموضوع مع بقاءه في الحاليين ، وعليه القياس في التضعف .

إذا تحقق هذا فعلم أن لالحركة في الوجود ، أما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقاً وتكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لا يحتاج إلى البيان ، وأما على ما اخترناه فلما علمت سابقاً أن الوجود ليس عرضاً قائماً بالماهية ، بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الأمر ، فكيف يسوغ تبدله مع بقاء ماهو عينه جملاً وتحققاً ؛ اللهم إلا باعتبار بعض الملاحظات العقلية -

وأيضاً يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل مادام كونه متحركاً ، لأن المتحرك ليس له تلبس في أبعاض زمان الحركة و آتاته . بما فيه الحركة ، فليس يمكن أن يتحرك الشيء فيما لا يتقوم هو إلا به ، كالوجود والصور الجوهرية . وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه إنشاء الله تعالى . ^(٢)

(١) وايضاً يلزم التركيب الخارجى فى السواد مع ان الاعراض بسائط خارجية

- ممدود -

(٢) وهو جواز حركة المادة فى الصور الجوهرية ، وان لم يجز حركة الباهية

فى الوجود - س ر -

وهم وتنبية

ربما يتوهم أنه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر
لزم أن لا يتحقق حركة في مقولة ، لأن الانتقال من فرد مما
فيه الحركة إلى آخر إنما يتصور إذا كان للأفراد وجود بالفعل ، وليس كذلك ، وإلا
لزم تشافع الآليات ^(١) ، وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاضرين .
فيُزاح بأن تلك الأفراد وإن لم تكن موجودة متميزة بالفعل ، لكنهما موجودة
بالقوة القريبة من الفعل ، بمعنى أن أي أن فرض لوانتقلت الحركة فيه تلبس المتحرك
بفرد مخصوص من تلك الأفراد فيه .

ورد هذا بأنه يلزم أن لا يكون للمتحرك الأيني في زمان الحركة مكان بالفعل ،
ولا للمتحرك ، الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة .

وأجاب عنه العلامة الدواني بأن المتحرك إنما يتصف بالفعل حال الحركة
بالتوسط بين تلك الأفراد ، وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل
والقدر الضروري هو أن الجسم لا يخلو عن تلك الأعراض والتوسط فيها ، وأما أنه
لا يخلو من أفرادها بالفعل فليس ضرورياً ولا مبرهنأ عليه ، بل البرهان ربما اقتضى
خلافه ، هذا كلامه .

ولا يخفى ما فيه ، فإن المتحرك في الأين مما أحاط به جسم في كل زمان
حركته ، فبالضرورة له أين بالفعل وإلا فيلزم الخلاء وهو محال ^(٢) . وأيضاً الأفلاك
غير منفكة عن الحركة الوضعية ، فيلزم أن لا يكون لها وضع في وقت أصلاً .

فالحق في هذا المقام أن أفراد المقولة التي تقع فيها الحركة ليست منحصرة
في الأفراد الآتية ، بل لها أفراد آتية ^(٣) هي معيار السكون ، وأفراد ^(٤) زمانية

(١) وفي بعض النسخ : الآليات .

(٢) لا يقال الخلاء ، إنما يلزم من فقد المتمكن للمكان لامن فقد المكان للمتمكن .

لأننا نقول لم يقل قده وإن لم يكن له مكان يلزم الخلاء ، بل قال وإن لم يكن له

اين ، والاين هو هيئة في المتمكن يلزمها النسبة الى المكان ، فالكلام مستقيم - س ر ه .

(٣) أي لا امتداد ولا انقسام فيها كما في الآليات المفروضة التي هي أوعيتها ، والا

لكانت معيار الحركة ، فتكون الحركة في الحركة - س ر ه .

(٤) الأولى افراد الافراد كقول فرد واحد زمانى - س ر ه .

تدبجعية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع ، بل هي عينها ^(١) كما آه بعضهم
فحينئذ يكون للمتحرك مادامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل
غير قاد ذوهوية متكسمة اتصالية متضمن لجميع الحدود المفروضة في الآتات ،
نسبتها إليه نسبة النقط المفروضة إلى الخط ، والفرد الزماني من المقولة حاصل
للمتحرك بالفعل ^(٢) من دون فرض أصلا ، وأما الأفراد الآتية و الرمانية التي هي
حدود ذلك الفرد و أبعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض ، فإذا لا يلزم خلو الجسم
عن المقولة المتحرك فيها ، ولاتتالي الآتات ، ولا الآتات ، ولا انحصار مالا يتناهي بين
حاصرين ، إذ لا يوجد فرد واحد آتي بالفعل حال الحركة فضلا عن تشافع الآتات
أو كونها غير متناهية .

وليس لك أن ترجع وتقول : ^(٣) فلنكتف في اشتداد الوجود و تضعفه بهذه
المرتبة من قوام الموضوع وثباته .

لان استمراره موضوع الحركة شرط للحركة ، والفرد الزماني من الشيء لا استمرار
له أصلا لافي زمان وجوده ولا في غير ذلك الزمان ، وزيادة التوضيح موكولة إلى تحقيق
مباحث الحركة والزمان إنشاء الله تعالى .

(١) أي وجوداً لأمامية ، إذا الحركة بمعنى القطع عين الفرد الزماني المتصل ،
كما داء بعضهم من أن الحركة من مقولة ما فيه الحركة ؛ و يؤيده ما سيأتي في مبحث
الحركة : أن الحركة تجدد الشيء ، وتجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء ، بل
هو امرنسي ؛ أما الشيء المقولة التي ذلك التجدد فيه . نظير قول من قال من أهل الاعتقاد :
وجود الشيء كونه وتحققه فليس بشيء ولا يرد عليه القصة - س ر ه .

(٢) أي كفعلية الزمانيات ، فليس بالقوة السرعة ولا بالفعل المحض كالوجود الغير
السيال ، فما لم يتحقق قطع ولم يتخلل سكون فهو فرد واحد ، والاتصال السويدياني
مساوق الوحدة الشخصية ؛ وحينئذ فيمكن إرجاع ما ذكره العلامة الدواني إليه . واما ما
يعمله المصنف قده عليه ، لانه حمل التوسط بين الأفراد على أنه لم يتليس المتحرك بآتات
فرد ما فيه الحركة ، ولم يكن مراده ذلك بل مراده بالوسط انه فرد ما فيه ليس
قوة محضة ولا فضلا صرفاً كنفس الحركة . و الايراد على كذا هي الأفراد المفروضة
الآتية والزمانية الإيجابية ، كما قال المصنف قده واما الايراد الخ - س ر ه .

(٣) ناظر الى قوله في نفي الحركة الوجودية ، وايضاً يلزم من الحركة في الوجود
عدم بقاء المتحرك الخ - س ر ه .

فصل « ٥ »

في الشدة والضعف

لملك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم أن كل تمايزين في الوجود أو العقل^(١) تمايزهما وافتراقهما إما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك متاجوهري بينهما ، أو بشيء من سنخ الماهية بعد اشتراك طبيعة ما جوهرية بينهما ، فالاشتراك جنس والمعينات فصول ومحصلات لطباع نوعية ، والتركيب تركيب اتحادي ؛ أو بأمور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة ، والمحصل أفراد شخصية أو صنفية ، والتركيب تركيب اقتراني .

ولا أجدهك^(٢) ممن تفلطت هناك بقسم رابع ذهب إليه فلاسفة الإشراف يتقدح به المحصر ، وهو أن الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ، ولا ببعض منها ، ولا بلواحق

(١) إنما ذكرناه هذه السألة أول ما ذكرناها في مباحث الكلي والجزئي من النطق ، وهو قولهم إن الكلي ينقسم إلى متواط ومشكك ؛ ومن المعلوم أن الكلية من عوالم الأرض الناهية ، فيبحث التشكك إنما انعقد في الماهية أولاً ، لما شاهدوه من اختلاف الأمور الخارجية بالشدة والضعف كيفاً وكمياً . ثم لما وجدوا أن المفهوم من حيث وقوعه على الصدق لا اختلاف فيه - بناءً على ما سيبيح - من حجة الشيخ - ذكروا أن الذاتي من المفاهيم لا يجري فيه التشكيك ، وإنما يجري في المرضيات ، فإنها لا مطابق لها بحسب الحقيقة في الخارج إنما المطابق هو للموضوع والمرضى ، وأما المرضى المنتزع من قيام المرض بموضوعه كالأسود المنتزع من قيام السواد بالجسم فلامطابق له في الحقيقة ، فلا مانع من الاختلاف فيه

والحق أن الفرق بين المرض والمرضى في ذلك مع اشتغالهما جميعاً على مفهوم

غير مختلف في حد مفهوميته مستصحب جداً

ثم أنهم ذكروا بالبناء على هذا البحث أن كل ماهيتين متمايزتين تمايزهما إما بتمام الذات كالقولات ، أو ببعض وهو الفصل ، أو بالخارج كالمواضع الشخصية ، فهذا ما ذكروه . وأما المصنف ربه فلما ذهب إلى تحقق التمايز التشكيكي وإنه في حقيقة الوجود عزم القول ، فقال : « كل تمايزين في الوجود أو العقل » ليشل التشكيك الوجودي ، ومراده بالوجود والعقل الهوية والماهية ، دون الخارج والذهن ، لظهور أن المفاهيم مشار الكثرة والاختلاف بنفس ذاتها المفهومية من غير استناد إلى هذا التقسيم - ط .

(٢) أي لدة القسم الرابع وعلو شأنه لا أجدهك ممن يتفلطن به وهو حق متين سره .

زائدة عليها ، بل بكمال في نفس الماهية بما هي هي ونقص فيها ، بأن يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء مالها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها ولغيرها من النصوص واللواحق . وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين ، فاحتجت اتباع المشائية على بطلانه بأن الأكمل إن لم يكن مشتملا على شيء ليس في الأنقص فلا افتراق بينهما ، وإن اشتمل على شيء ، كذا فهو إما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما ، وإما زائد عليها فلا يكون إلا فصلا مقوماً أو عرضياً زائداً ؛

وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردي جداً ، بل هو ^(١) مصادرة على المطلوب الأول ، إذ الكلام في أن التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه

وأيضاً الاختلاف بين السوادين ^(٢) مثلاً إذا كان بفصل والفصل الذي يميز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لحقيقة السواد ، وإلا لم يكن مميزاً له بل هو فصل مقوم له مقسّم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنسهما على هذا التقدير ، ولا شك أن الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها ، فعاله بالقياس إلى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات ، فإذا كان الاشتداد والتعامية في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه .

أجابوا عن ذلك بأن الذي يقال بالتفاوت على الأفراد هو العرضي المحمول - كالأسود - على معروضات عبدة الاشتقاق - كالسواد مثلاً - لأجل اشتمال بعضها على فرد من أفراد المبدء له تعامية في حد فرديته الغير المشتركة ، ^(٣) و بعض آخر على

(١) لما ترقى وعطف بكلمة بل أشار بالرداءة إلى أن محذور آخر هو المنع للملازمة إذ نتج أنه إن اشتمل على شيء ، كذا وكان معتبراً فسي سنخ انضمامية لم يكن اشتراكاً ، فإن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك كما في الوجود - س ر ه .

(٢) بحث آخر من الإشراقية على المشائية ، وفي ضمنه احتجاج من الإشراقية حاصله أنه لو كان اختلاف السوادين بفصل كما هو زعم المشائية - والفصل المقسم عرضي - لم يكن التفاوت في السواد ، بل ضموراً ، وليس كذلك ، فإنا نجد التفاوت في نفس السواد فاذن ظنك السوادان متمازين بل انهما لا بالفصل وهو المطلوب - س ر ه .

(٣) فإذا كان نفس السواد المطلق غير متفاوت وكان التفاوت في حد الفردية ،

والفردية والتشخص بالعوارض لابنفس الطبيعة البهية ، كلن مابه التفاوت غير طعيمة السواد . فقولهم التشكيك في المرضي كالاسود اشارة الى هذا ، فان الاسود يدل على معروض السواد وموضوه ، والموضوع من جملة الشخصات ، فدل كلامهم على ان التفاوت في حد الفردية والهوية لافى حد نفس الماهية .

لا يقال : ان ارجاع التفاوت الى حد الفردية ، والفرار من التفاوت في نفس الماهية لا يجدى نفعاً بل وقوع فيماهر بواعنه ، لانه اذا كان تفاوت الطبيعة بالعوارض الشخصية كما هو مفاد التفاوت في حد الفردية فالكلام في تفاوتها كالكلام في تفاوت الطبيعة ، فان كان بذواتها ثبت التشكيك في الماهية ، وان كان بتفاوت الطبيعة يلزم الدور ، وان كان بتفاوت عوارض اخرى هكذا يلزم التسلسل ، وان كان الهوية والتشخص بالوجود وكان اعتبارياً فكيف يكون فيه أوبه التفاوت ، وان كان اصيلاً ثبت التفاوت في ذاته بذاته ، لان حد الهوية والفردية في الوجود حد الذات ، لان تشخصه بذاته بل هو نفس التشخص كما هو التحقيق .

لانا نقول : التفاوت في نفس ذات طبيعة بذاتها - جوهرأ كانت او عرضأ - لا يجوز عند الدشائية ، بل التفاوت في الطبيعة الجنسية عندهم بالفصول ، واختلاف الفصول بذواتها كاختلاف الماهيات النوعية بذواتها . ومعلوم ان اختلاف انواع متباينة ليس تشكيكاً اذ التشكيك انها في طبيعة واحدة باعتبار مراتبها الكاملة والناتجة ، وان كان التفاوت في الطبيعة النوعية كان بالمواد المختلفة وبالعوارض الشخصية ثم اختلافها بالمواد السابقة المحفوفة بعارض مختلفة ، وهكذا ، والتسلسل تماقبي مجوز عندهم . وهذا معنى قولهم « تفاوت الطبيعة في حد الفردية » والتفاوت بالعوارض كالتفاوت بالفصول تباين وليس تشكيكاً لان مجبر عوارض حافة بشئ . يباين مجموعاً آخر .

واما قول السائل : ان كان التشخص بالوجود وكان هو المقصود من حد الفردية ثبت التفاوت في ذات الوجود بذاته و ثبت التشكيك في الذاتي فهو حق ، كما سيحقيقه المصنف قده .

ثم انه يمكن ان يكون مرادهم انكار التشكيك في الذاتي بمعنى شبيهة الماهية ، لافى الذاتي بمعنى شبيهة الوجود ، ويكون قولهم حد الفردية مشيراً الى الوجود ، لان التشخص على التحقيق بنحو من الوجود ولا يصير الطبيعة فرداً الا بالوجود ، وكذا قولهم التفاوت في الطبيعة الجنسية بالفصول يشير الى هذا ، فان الفصول انحاء الوجودات كما حققه المصنف قده ، واختلاف الوجودات وهوياتها ليس بالمواد والعوارض الحادية بل في ذاتها بذاتها ، اذ الوجود عين الهوية ، ومابه الامتياز عين مابه الاشتراك ؛ والتباين في بعض اقاويلهم مأول بالتفاوت بالمراتب ، كما في الشواهد الربوية . وقوله : وضول السواد الخ جواب عن قول الاشراقية : وايضاً الاختلاف الخ ، بان الفصل عارض لماهية الجنس لا لوجوده ، اذ الوجود واحد والجنس يصدق على انفصل وان كان صدفأ مرضياً ، فالتفاوت في الفصل عن التفاوت في الجنس كالسواد اى الجنس ، فما فيه التفاوت هو السواد الجنسي وان كلين مابه التفاوت غيره اعني الفصول - س ر ه .

فرد منها ليس كذلك أيضاً بحسب نفس هويته ، مع عدم التفاضل بين أفراد المبدء بالقياس إلى المفهوم المشترك بينها . فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في أفرادها الشديدة والضعيفة مطلقاً ، وإنما المشكك مفهوم الأسود على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفاً في حدّ هويتهما الفرديتين ؛ وفصول السواد وإن كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس ، لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي ، فالتفاوت بحسبها لا يوجب أن يكون تفاوتاً في غير معنى السواد .^(١) وإن تعلم^(٢) أن القول بأن الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولاختلاف في حمل السواد عليهما ، بل التفاوت إنما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه ، بعيد عن الصواب . كيف وإذا كان الاختلاف الذي بين المبدءين موجباً لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضياً لاختلاف صدق المبدء على الفردين بل هذا أقرب .

ومن حججهم^(٣) في هذا الباب أن ذات الشيء إن كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات ؛ وكذا إن كانت كلا من الناقص والمتوسط ، فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها .

وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية ، فإن ما لا يحتمل التعميم والتفاوت إنما هي الوحدة العددية . وأمّا الوحدة المعنوية فللخصم أن يقول :^(٤) الحقيقة النوعية هي الجامعة للمحدود الثلاثة : الزائد والناقص والمتوسط .

(١) لا يتوهم من هذا أنه التزام بالتفاوت في معنى السواد و ماهيته و مفهومه ، بل المراد من معنى السواد أنها حقيقة الفردية ، إذا الاتحاد بين الجنس وللفصل لا يتصور إلا فيها فافهم - ن ر ه .

(٢) لا يخفى أن هذا مجرد استبعاد لا يصح بناء العناق على ط .

(٣) قد نسب في التقديسات إلى السلاف كالشيخ في الشفاء وغيره من أتباعه - سرره .

(٤) الحجة منقولة عن الشيخ ر ه . والعق أن ما أوردته قد غيروا ر د ، فإن التشكيك

الذي هو الاختلاف في عين الاتحاد لا يتم إلا مع انسلاخ البمش عن البمش في عزم العمل واليهودية ، ولازم فرض وقوعه في مرتبة الباهية التي ليس هناك إلا العمل الأولي أن يتحقق هناك على الأقل مفهومان محمولاً بضمهما على بعض بالعمل الأولي ومسلوباً كذلك ، ومن العلوم أن المفروض من المفهوم لا يقبل ذلك فافهم - ط .

فان قلت : الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج ، فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود في الخارج ، وإن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن ، فمابقي عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشتصات أهو مطابق للكامل أو لغيره من الناقص والمتوسط ؛ وعلى أي تقدير فلا يكون مطابقاً للجميع ولا مقتضياً إلا لمرتبة معينة من المراتب ، فيكون البواقي من المراتب مستندة إلى أمر خارج عن الطبيعة المشتركة ، فيلزم خرق الفرض .

قلت : الكلي الطبيعي على ما تصورته إنما يتحقق في المتواطئ من الذاتيات ، فإن الماهيات التي إذا جردت عن الزوائد تكون متفقة في جميع الأفراد غير متفاوتة فيها تنحصر في المتواطيات ، والمشكك ليس من هذا القبيل ، بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص أو اشخاص متعددة لو أمكن وجودها في العقل فهي بحيث إذا جردتها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن ، وكذا حال مرتبة أخرى له أيضاً ؛ و تلك للمراتب المأخوذة عن الأشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في الزمامية و النقص بمنزلة واحدة ، فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجة تحت جميع المراتب ؛ نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الإبهام ، وهو الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة ونقصها ورا، الإبهام الناشئ فيه عن الاختلاف في الأفراد بحسب هوياتها .

ضابطة الاختلاف التشكيكي ^(١) على أنها هي أن يختلف تنبيه تفصيلي
قول الطبيعة المرسل على أفرادها بالاولوية أو الأقدمية

(١) ينبغي لك ان تتفطن بالتصق فيما سيأتي من مساحت العلم والقدرة والارادة والخيرو الغاية وغر ذلك ان هناك نوعاً من الاختلاف بين امرين مفروضين لا يرجع الى الاختلاف التشكيكي بالضابط الذي ذكره رحمه الله ، ولا هو راجع الى أحد الاختلافات الثلاثة المذكورة في اول الفصل اعني الاختلاف تمام الماهية البسيطة أو بعضها أو بالخارج منها ، فان العلم والقدرة لرجوع حقيقتهما الى حقيقة الوجود يصير أحدهما عين الآخر ، وهما مختلفان . وعلى هذا القياس سائر الحقائق المسماة بالثوون والوجودية ، و معلوم أن هذا الاختلاف غير راجع الى الاختلاف التشكيكي بالضابط الذي ذكره ، لعدم تحقق معنى التفاضل بين العلم والقدرة مثلاً ، ولا هو راجع الى الاختلاف بتمام الماهية

أولاً تنمية الجامعة للأشدية و الأعظمية والأكثرية . والخلاف بين شيعة الأقدمين وأتباع المعلم الأول من المشائين في أربع مقامات :

الاول : إن الذات أو الذاتى بالقياس إلى أفرادها ، أيمتنع أن يكون متفاوتاً بشئ من أنحاء التشكيك ، سواء أكان بالأولية وعدمها ، أو بالتقدم والتأخر ، أو بالكمال والنقص ، أم يمكن فيها ذلك ؟ ومن المتأخرين من ادعى البدهة واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالأولين في الذاتيات . و هو مستبعد جداً ، وقد غفل عن أن الأنوار

أدبعضها أو الخارج منها ، لعدم كون العلم والقدرة مثلاً من نسخ النهايات . والعز أن ما ذكره من اسم التشكيك وهو كون حقيقة واحدة بحيث يرجع مابه الاختلاف في مصاديقها إلى مابه الاتحاد وبالعكس أعم من هذا الضابط المذكور للتشكيك أعنى وقوع التفاضل بين المصاديق يكون بعضها مضاعفاً بالذات إلى بعض آخر ، كالتفاوت بالشدة والضعف وما يرجع إليها بوجه ، إذ ليس من الواجب أن يكون كل اختلاف في داخل الذات من غير انضمام ضمنية واجماً إلى الاختلاف المدلول عليه بأفضل التفضيل . فنبين أن في بيان الضابط تسامحاً ، وكان عليهم أن يقدروا هذا القسم من التشكيك بحثاً مستقلاً كما عقدوا للقسم المعروف أبحاث الوجود النهنى والخارجى ، والإمكان والوجوب ، والقوة والفعل ، وغير ذلك .

وما يجب أن تعلم أن التشكيك المعروف وهو التشكيك بالفضل إنما يتم بفرض مصاديق من مصاديق الحقيقة مشتملاً من كمالها على ما يقفده مصداق آخر مع كونها بسيطين غير مركبين من أصل الحقيقة وشئ آخر من عدم ونحوه ، ولازم ذلك أولاً أن يكون أحد المصاديق وهو الشديد مشتملاً على ما يشتمل عليه الآخر وهو الضعيف من غير عكس . وثانياً أن تكون المرتبة الضعيفة مضافة ومقيمة بالذات إلى الشديدة ، وليست من الإضافة الموقولة في شئ لأنها من نسخ النهايات . وثالثاً أن ينتزع العقل من المرتبة الضعيفة عدم كمال المرتبة الشديدة ، وإن كانت الحقيقة الوجودية طاردة للعدم بذاتها . ورابعاً أن يكون هذا القياس بين مرتبتين من الوجود ففسب ، وهو ظاهر ، فإن فرض هناك أزيد من اثنتين من المراتب كالضعيفة والمتوسطة والشديدة تحقق هناك قياسان : أحدهما بين الضعيفة والمتوسطة - وهى شديدة بالنسبة إلى الضعيفة - والآخر بين المتوسطة والشديدة تعبيره المتوسطة ضعيفة بالنسبة إلى الشديدة ، وعلى هذا القياس ، وأما فرض المراتب الثلاث بقياس واحد فهو مع استلزامه قيام نسبة إضافية واحدة بين أزيد من طرفين . يستلزم كون المرتبة المتوسطة مشتملة على أصل الحقيقة من غير زيادة ونقص ، وهو بنا في فرض مابه الاشتراك ، ومابه الامتياز في المراتب 'وبع' بذلك التشكيك ، هذا . ومن هنا يظهر أن إطلاقهم المرتبة الضعيفة والمتوسطة والشديدة لا يخلو من مسامحة في البيان - ط .

الجوهرية الثورية عند حكماء الفرس و الأقدمين بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم .

والثاني : إن التشكيك بالأشدية والضعفية ، ا يوجب الاختلاف النوعي بين أفراد مافيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية أم لا بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض و إن لم يعز بين الجميع ؛^(١)

والثالث : إن التفاوت بحسب الكيف و التفاوت بحسب الكم أهما ضربان مختلفان من التشكيك أم ضرب واحد منه و إن لم يسم باسم واحد من أسامي التفضيل و أدوات المبالغة ؛

والرابع : إن الاختلاف بالشدة والضعف والكمال و النقص ينحصر في الكم والكيف أم يتحقق في غيرهما مثل الجوهر ؛^(٢)

فالمشائيون ذهبوا إلى أول الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الأربعة ، والرواقيون إلى الآخر منهما في الجميع فلنذكر القول في كل منها .

أما المقام الأول فنقول : إنك لما تيقنت أن الوجود حقيقة واحدة لأجنس لها ولا فصل ، وهي في جميع الأشياء بمعنى واحد ، وأفرادها الذاتية ليست متخالفة بالذات ، ولا بالهويات التي هي مفارقة للذات ، بل بالهويات التي هي عين الذات ، وقدر أيضاً أن الجاعلية و المعجمولية لا تتحقق إلا في الوجودات دون الماهيات الكلية ، فاحكم بأن أفرادها المتعينة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة ،^(٣) المتقدمة

(١) لعدم الجواز موردان : أحدهما ما هو في السلوك الاشتدادي إذا انتقل الموضوع من البياض إلى الصفرة أو منها إلى الخضرة مثلاً لأن خضرة أضعف إلى خضرة أشد مثلاً ، وسبب إزالته بقوله ولا استعالة في أن السلوك الاشتدادي يتأدى إلخ ، وثانيهما مراتب الإشد والاضعف العاصلة دقة ، الوجودات متفرقة ؛ وهذا أظهر لأن اختلافها بحسب المفهوم والوجود كليهما هاهنا . س . د .

(٢) ومثل الوجود ، وبعض من يشي في منهج المشائين يجوزون الشدة و الضعف في الوجود ثم لا يجوزون الاشتداد و التضعف فيه . س . د .

(٣) أي مراتبها الشخصية بنفس ذاتها البسيطة المتفقة الحقيقة بحيث إن ما به الاختلاف بنفس ما به الاتفاق ؛ فحينئذ يمكن الجمع بين الرأيين ، فمن قال إن الذاتي مقولة بالتشكيك

بعضها على بعض بالذات والماهية ، مختلفة بأنحاء الاختلافات التشكيكية من الأولوية وعدمها والتقدم و التأخر والقوة والضعف .

ومما ينبه على ذلك أن أجزاء الزمان متشابهة الماهية ، مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها .

ومما احتج به شيخ الإشراق في إثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات: وهو أن المقدار التام و الناقص ما زاد أحدهما على الآخر بعرض ، ولا فصل مقسم للمقدار فإنه عرضي أيضاً لما يقسمه ، فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار ، وليس الزائد خارجاً عن المقدار ، بل ما زاد به هو كما ساءى به في الحقيقة ، فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر إلا بكمالية الخط ونقصه ، وكذا بين السواد التام والناقص ، فإنهما اشتركا في السوادية و ما افترقا في أمر خارج عن السوادية ، فصلا كان أو غيره ، فإن التفاوت في نفس السوادية .

واعترض عليه بأن طبيعة المقادير الزائد والناقص على شاكلة واحدة ،^(١) والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق ، وإن كان فيه ، فإن ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت ، لأنه بنفس المقدارية المختصة بكل منهما في حد فرديتهما بحسب اختلافهما في التماذي على أبعاد محدودة إلى حدود معينة ، وذلك أمر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لهما من جهة^(٢) استمدادات المادة وانفعالاتها المختلفة ، فكل من الطويل والقصير من الخدين إذا لوخطا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طويلاً حقيقياً أيضاً هي الآخر في أنه بعد واحد ، ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل أصلاً ؛ وإذا لوحظ مقيساً إلى الآخر كان الأزيد منهما طويلاً إضافياً يفضل على الآخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطب قد رياس الشفاء : ولست أعني أن كمية لا تكون أزيد من كمية

إراد الذات بمعنى وجود الشيء لا في الأصل في ثبوت الشيء ، ومن قال بنفي التشكيك في الذاتي وثبوت في العرضي أراد الذاتي بمعنى شئية الماهية ، والعرضي بالنسبة إلى الماهية وهو الوجود ، فإنه زائد عنهما عرضي لهما - س ر ه .

(١) المترعرع هو السيد العلامة قسه في التقديسات . - س ر ه .

(٢) و لو تنبّه بالمقادير المنجزة التالية المغاورة طولاً وقصراً لم يوجه العذر باستمدادات المادة ، إذ لمادة هناك إلا إن ينكروا عالم الشال - س ر ه .

وانقص ، بل إن كمية لا تكون أشد وأزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها ، وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه أعني الطول الإضافي انتهى . فالطول الحق لا يقبل الأزيد والأنقص بل الطول المضاف ، وكذلك حكم العدد وقال أيضاً فيه اعلم أن الكثير بلا إضافة هو العدد ، والكثير بالإضافة عرض في العدد . وكذا طبيعة السواد والحرارة أيضاً في السوادات والحرارات على نسق واحد ، إنما الاختلاف بحسب خصوصيات الأفراد لا بنفس جوهر الماهية المشتركة و نسخها . كما قال أيضاً السواد الحق لا يقبل الأشد والأضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس إلى آخر ، وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الأشد والأضعف في حق نفسه بل إنما عند ما يؤخذ بالقياس ، فلذلك كان تقابل الطرفين بعم الأوساط ^(١) ولا يزداد بذلك أقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف .

فمعنى الاشتدية والازديدية يرجع عند هؤلاء إلى كون أحد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع تجويز زيادة ، لازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الأفراد ، ولا بأكثرية ظهور آثار الكل في بعض الأفراد . كما فسره بعضهم . وإلا لكان كثير من الذاتيات قابلاً للشدة والضعف كالإنسان ، مثلاً ، لاختلاف أفرادها في استتباع الآثار كثر وقلة . قالوا : ثم مجرد ذلك ليس تشكيكاً ، بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما مرفيؤول في الحقيقة إلى الأولوية .

و الحاصل إنه لا يتحقق عندهم في السوادين ^(٢) ما فيه الاختلاف بينهما ، بل

(١) و قدسمى بعضهم ذلك تمانداً ، و الحق أن كلاً من الأوساط لون بسيط و شيء برأسه ، و التقابل بينهما تضاد إلا أنه مشهور غير معتبر فيه قيد غاية الخلاف - س ر ه .

(٢) أى مثلاً ، وهذا بظاهره يناقض ما سبق وما هو الواقع من منبهم ، إذ تفرمان السواد ما فيه الاختلاف وإن لم يكن ما به الاختلاف ، وكذا في المقدار الزائد والنقص . و التوفيق أن المراد بكون السواد مثلاً ما فيه هناك السواد في حد الفردية ، و بالسواد المنفى عنه كونه ما فيه ما هنا نفس السواد بما هو سواد مطلق ؛ و قولهم تارة إن السوادين في حد الفردية ما فيه الاختلاف ، وتارة إن الجسين بما هما ذوا سواد شديد و سواد ضعيف ما فيه ، وتارة إن مفهوم الاسود ما فيه ، جميعاً واحد ، وهو أن ما به الاختلاف هو الغير ، لأن

يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله النوع له ، بل إنما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم الأسود ، فإن أحدهما أوفر حظاً مما يطلق عليه السواد ، والآ خر أقل حظاً منه .

وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الإلهي في الملاحظات بقوله : وهؤلاء هم الذين يقولون إن السواد لا يتمازج عن السواد الأنقص بفصل وإذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنساً وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك ، وقالوا لشيء من الأجناس واقفاً بالتشكيك انتهى .

وأما المقام الثاني : فالحق فيه ما ذهب إليه الروادقون من الأقدمين وغيرهم لما ذكرناه أيضاً في حقيقة الوجود من أنها ليست ذات أفراد متخالفة بالفصول ، مع أن بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى والعدد وأمثالها من ضعفاء الوجود . وأيضاً إن المشائين قد اثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسماني في مراتب الكيفيات كالحرارات والسودات وغيرهما ، ومن المتحقق (١) عندهم أن

تحدد الفردية و العوارض حداقتعام الثير ، والفردية والشخصية بالمحفوفية بالعوارض الشخصية . والافق بقوله « بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق » ، ويقول « وعلى هذا لا يرد عليهم » ان يراد بفايه الاختلاف هو القول بالتشكيك ، فيريد أن يحل السواد على السوادين ليس بالتشكيك ، انما المحمول بالتشكيك هو مفهوم الاسود على الجسمين المروطين - س د ه .

(١) والعاملان مع شخصية الحركة واتصالها ، والاتصال الوجداني أيضاً مساوق للوحدة الشخصية ، وكون المتصل اباضه متوافقة وموافقة للكل في الاسم والبعد ، كيف تكون انواعاً .

أقول المطلوب ان مراتب الكيفيات التي هي ما فيه الحركة ليست انواعاً ، والكيف لا يوصف بالاتصال ولا يقبل القسة والتبعيض ، وما ذكرنا في ابطال رأى ذيقر اطيوس ايضاً اننا هوفي اجزاء المتصلات فلا يتم التقريب .

ويمكن الجواب بان الحركة لما كانت تجدد بالقولة وهي حالة نسبية لها ، كان شخصيتها كاشفة عن شخصية القولة ، والقولة هي الامر الشخصي بالحقيقة ، وهي المتصلة باتصال الحركة . ان السودة الجسمية متصلة باتصال الجسم التعليمي عند شارح الاشارات

الحركة الواحدة أمر شخصي له هوية اتصالية من مبدئ المسافة إلى متنهاها ، وأبعاض المتصل الواحد وحدودها أيضاً متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في إبطال رأي ديمقراطيس في عبادى الأجسام ، فيلزم من ذلك أن يكون مراتب الشديداً والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في الماهية النوعية ؛ ولا استحالة في أن السلوك الاشتدادي يتأدى إلى شيء ، يخالف السلوك فيه بحسب الحقيقة ، ولكن ليس حصولها ^(٢-١) من جهة كونه مما فيه السلوك ، بل من جهة كونه مما إليه أومنه السلوك ، وإن كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض ، فإن الفطرة حاكمة بأن الحمرة ليست بسواد ضعيف أو يياض ضعيف ولها أيضاً مراتب شديدة وضعيفة .

وأما المقام الثالث : فالشدة والضعف قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه أدوات المبالغة ، وإن كان ^(٣) موضوعها الأصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة وعنه نقل إلى هذا المعنى ، ففى العرف لا يقال إن خطاً كذا أشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا أشد سوادية من سواد كذا ، وكذا لا يقال هذا أخط من ذلك كما يقال هذا أسود من ذاك . فمن نظر إلى استعمال العرب بحسب العرف حكم بأن الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات وغيرها ، والكميات إنما تقبل بمتقنه وعند صاحب المعانيات واتباعها .

والأظهر في الجواب أن يقال أنه إذا كانت الحركة واحدة بالشخص وجب أن يكون ما فيه الحركة واحداً بالشخص ، إذ قد ثبت في موضعه أن شخصية الحركة بشخصية الأمور الستة التي يتوقف عليها الحركة سوى المحرك ، فلا يلزم وحدته في وحدتها وشخصيتها ، كالجسم المتحرك في الابن حركة شخصية بتلاحق الجوازب ، وكذا الماء المتحرك في الكيف بتلاحق النيران ، وإذا كان ما فيه متصلاً بالشئ مالم يشخص لم يشخص فكيف يكون أنواعاً مختلفة - س ر ه . (١) أى المخالفة حتى يكون مراتب نفس العدة مثلاً مخالفة بالنوع ، لأن جميعها ما فيه ، بل من جهة كونه مائه وما إليه أى ماهيته ، لا وجود الاتصال السابق للوحدة الشخصية - س ر ه .

(٢) وفي بعض النسخ : حصوله .

(٣) يعنى أن الحقيقة اللونية فلشدة أيضاً لا تنافى الحقيقة العرفية المضافة القنطرة للبرهان ، لأنها القدرة على الممانعة وهى تكون في الجواهر فنفسه أقدر كانت أشد . نعم بينها وبين الحقيقة العرفية المضافة منافية ولا باس بها - س ر ه .

الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لاغير .

ولا خفاء في أن التعويل على مجرد اللفظ وإطلاق أهل العرف قبيح من أذباب العلوم العقلية ، وليس من دأب الحكيم اقتباس الحقائق من العرفيات اللسانية ؛ مع أن هذا القياس العرفي فاسد في نفسه ، فإنه وإن لم يطلق في العرف أن خطاً كذا أشد خطيئة ، لكنه يقال إنه أشد طولاً من خط كذا ، ومفهوم الطول مفهوم الخط ، فالشدة هي الشدة في الخط ، وكذا ، يطلق إن هذا الخط أطول من ذلك أو أكبر منه مع أن المطلق يسلم أن الخط نفس (١-٢) المقدار .

وكذا في الكم المنفصل اعتمدوا في نفي الأشدية عنها على أنه لا يقال في العرف عدد كذا أشد عددية من كذا ، ومع ذلك فقد اعترفوا بأنه يصح أن يقال عدد كذا أكثر من عدد كذا والكثرة والعدد شيء واحد ، فالكثرة شدة في العدد . وعلى ذلك فقس حال الضعيف فيهما .

وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة (٣) بأن الشدة لها حديقف عنده ، بخلاف الزيادة المقدارية والعددية ، فإن الطول لا ينتهي إلى حد لا يمكن تصور ما هو أطول منه ، وكذا العدد . وأما السواد والحرارة وما يجري مجراهما فينتهي إلى ما لا يتصور ما هو أشد منه .

ويرد أولاً المنع من أن الكيفيات تنتهي إلى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الأمر ، وإن كان الذي في الوجود لا يكون إلا متناهياً عند حد ليس في الوجود ما هو أشد منه ، وهكذا الطول والكثرة من غير فرق .

وثانياً بأن هذا على تقدير التسليم ممالاً تأثيره في بيان الفرق بينهما بأن

(١) أي نفس الطول الذي هو نوع المقدار والكبير الذي هو فصل المقدار الموجودة بوجوده ؛ وهذا ظاهري قولهم لا يقال هذا الخط باثبات خلافه ، وليس الغرض منه اثبات قبول المقدار الشدة حتى يقال صفة التفضيل في المقدار كالا طول والا كبر معناها إلا زيد لا إلا شد عندنا - س ر ه .

(٢) وفي بعض النسخ : إن الطول نفس الخط .

(٣) فيه مصادرة ، فإن الشدة والزيادة لما كن حقيقتهما وروح متاهما واحداً فالشدة التي تحق هي الزيادة والزيادة التي لا تحق هي الشدة فلا خراق - س ر ه .

كلاهما نحو آخر من أقسام التشكيك بحسب التسمية الأولية (١).

ومن هذا القيل ماقالوا في الفرق بينهما : إن الزائد والناقص إنما يقال فيما صحت إليه الإشارة إلي قدره المساواة وزائد ، وإلى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواة وبعض زائد ؛ والأشد والأضعف ليس من هذا القيل .

فعلى تقدير المساواة يقال لهم إن العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون الأعداد ، وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الأعداد الأخرى ، فالأربعة لا يتقوم بالثلاثة ولا الثلاثة بالاثني ، وإذا فصل بالقل تبطل صورته و تحصل صورة أخرى ؛ فالتفاوت الذي يتصور بين الثلاثة والأربعة فبأي جزء من الأربعة يقع المساواة وبأي منها المفاوته ؛ وكيف ، يتأتى تعيين قدره التساوي وآخره التفاوت في الأنواع البسيطة .

وايضا قالوا : التفاوت الكيفي والمقداري والعددي يستحق أسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة ، فإن ما به الفضل في الكم المقداري بعض موهوم من هوية كاملة منه متحدة الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساوئها من تلك وكذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود ، وفي الكم العددي بعض من هوية تامة مبيانة الماهية والوجود لهوية ناقصة ومساوئها (٢) من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود ، وفي الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة ، لا بشي ، موهوم منها أو موجود فيها ، بل بكلية ذاتها الخاصة .

(١) بل بحسب القسمة الثانوية ، فالشدة أو الزيادة منها ما له حديق ، و منها ما ليس له حديق ، فهذا بعد القسمة إلى الشدة والضعف مثلا - س ر ه .
(٢) هذا على سبيل التوزيع ، أي الخمسة مثلا مبيانة الماهية لهوية ناقصة كالأربعة ، ومعلوم أنها إذا كانت مبيانة الماهية كانت مبيانة الوجود ، وتلك الخمسة مبيانة الوجود لا الماهية لمساوئها كخمسة أخرى : وإذا كان كذلك فيمتنع اتحادهما في الوجود ، إذا اتحاد التامة والناقصة يحصل تسعة في المثال المذكور ، وباتحاد المساويين فيه يحصل عشرة ، تبطل الكل ماهية وهوية ، بخلاف اتحادهما في المقدار ، فأنها وإن تبطلت هوية لكنها لا تبطل ماهية ، لأن الماهية في الصغير والكبير من المقدار واحدة .

ويمكن إرادة الجيع لا التوزيع . وتوجيه المبيانة مع المساوي حينئذ أن يراد بالمساوي ما به المساوات بعد إقران ما به الفضل كالعشرة الكاملة بالنسبة إلى الثمانية ؛ كما أنها مبيانة للاثني وهو ما به تفاضلها على الثمانية كذلك مبيانة للثمانية وهي ما بها مساواتها للثمانية - س ر ه .

وهذا إنما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكمال والنقص طبيعة جنسية ويكون كل منهما متحصلاً بفصل لا يزيد على حقيقتها ووجودها ^(١) حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصة وكلية ذاته الخاصة أتم وأشد من الآخر لاجتزئه الممايز في الوجود أو الوهم للجزء الآخر .

فقد استوضح أن مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعية ، وكذلك الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق ، بخلاف الزيادة والنقصان فإنهما من توابع اختلاف التشخيصات وتفاوت الهويات .

فيقال : لهم إنما نسامح في مثل هذه الأشياء ، ونسكن لهم في وضع الاصطلاح ، فلهم أن يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري بالزيادة والنقصان ، وفي العدد بالكثرة والقلة ، وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف ؛ إلا أن هاهنا جامعاً بين الجميع وهو التمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها .

وأما المقام الرابع فاعلم أن الحكماء المتقدمين مثل أنباز قلس وأفلاطون ومن بعدهما حكموا بأن جواهر هذا العالم الأدنى أظلال لجواهر العالم الأعلى ، وأرادوا بذلك أنها معلولة لتلك ، إذ المعلول كظل لما هو علته ، والعلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول ، كما علمت من قاعدة الجعل ، ومن أن الوجود عين الحقائق الخارجية - على ما قررناه - فتقدم العلة على المعلول بما هيتهما الحقيقية والجوهرية إشارة إلى كماليته في القوام والاستقلال ، وإذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف يساويها في الجوهرية ، بل لا بد أن يكون جوهرية العلة أتم من جوهرية المعلول ، ولا معنى للشدة إلا ذلك ، فبعض الجواهر أشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء أطلق عليه صيغة المبالغة أم لا ، إذ الحقائق لا تنقص من الاطلاقات العرفية .

هذا هو المراد مما أشار إليه الشيخ الإلهي في التلويحات بقوله إن الحكماء المتقدمين قاطبة على أن جواهر هذا العالم كظل للعالم الأعلى كيف ساوتها في الجوهرية . ثم أورد بعد ذلك على نفسه سؤالاً وهو قوله « أن الأولوية والأشدية يقال

(١) أي الطبيعة الجنسية الموجودة في الخارج بما هي موجودة في الخارج وعلى هذا قوله ووجودها عطف تفسيرى له - ن ر ه .

فيما بين صدين ، يعنى بذلك أن الجوهر لا ضد له فلا يقال إن منه ما هو أدلى ولا إن منه ما هو أشد .

واجاب عنه بقوله الوجود الواجبى والعلى^(١) أنم من الوجود الممكنى والمعلولى وأشد ، إذ لا أعنى بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها ، بل إنه أنم وأكمل ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ، ولا ضدية ولا سلوك^(٢) .

وقال فى حكمة الاشراق: قد حدد و الحيوان بأنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة . ثم الذي نفسه أقوى على التحريك وحواسه أكثر لاشك أن الحساسة والمتحركة فيه أنم ، فيكون حيوانية الإنسان مثلاً أنم من حيوانية البعوضة ، مثلاً ، فبمجرد أن لا يطلق في العرف أن هذا أنم حيوانية من ذلك لا ينكر أنه أنم منه . وقولهم لا يقال إن هذا أشد مائبة من ذلك ونحوها كلها بناء على التجوزات العرفية انتهى . فان قلت : ليس فصل الحيوان هو الإحساس و التحريك بالفعل^(٣) بل هما من الآثار والخواص العارضة ، وإنما الفصل جبردهما حسب ما استيسر له ، والفعل مختلف من الآلات والمهيئات ورفع العوائق وإزالة الموانع ، فأما الذي للفاعل فهو مختلف ؛ وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها أحياناً ، بل القوة عليها حين عدم القواسر .

قلت : نعم ولكن هذه إمارات الفصول أقيمت مقامها لأنها أمور^(٤) منبئة عن ذوات تلك القوى التي هي الفصول الحقيقية ، ولذلك يؤخذ في حدودها ، كما يؤخذ

(١) حاصله نقض الكلية القائلة بأن كل ما يقبل الاولوية والاشدية يعنى الاتية له ضد بالوجود اذ لا ضد له مع ان منه ما هو ناقص ومنه ما هو تام ومنه ما هو فوق التمام - س ر ه .

(٢) اشارة الى جواب سؤال آخر ، وهوان كل ما يقبلها لا بدان يقع فيه الحركة الاشتدادية ، فانه أيضاً منقوض بالوجود اذ لا حركة للماهية فيه كإسمر - س ر ه .

(٣) اذ الإحساس انفعال عند القوم وفصل عند المصنف قده ، و التحريك فصل عند الجميع ، وعلى أى حال فهما عرض والجوهر لا يتقوم بالمرض - س ر ه .

(٤) أقول مالم يند احتمال كون تمامية الآثار ونقصانها بتفاوت الآلات و وجود المانع وزواله لا يسلم السائل انها منبئة عن ذوات القوى بل تماميتها ونقصانها عنها .

البناء في حدِّ البناء؛ فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى وقتلها دليل ضعفها.

وتحقيق ذلك أنَّ الحدود قد تكون بحسب الذات في نفسها، وقد تكون بحسب نسبتها إلى أمر، وقد تكون بحسبهما جميعاً ولكن بالاعتبارين، فتحديد الملك والبناء من حيث حقيقتهما شيء، ومن حيث كونهما مضافين إلى شيء، شيء آخر، فيؤخذ المملكة والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الأول، وكلُّ من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر؛ وكذا البدن وتديره يؤخذ في تحديد النفس لأنَّ حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسياتها وتحريكها التديري؛ فإن كانت الذاتية والنفسية مما يتصور بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة، يخالف الحد من جهة الماهية والذات للحد من جهة الفعل والتحريك؛ وإن لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي، كبعض القوى والنفوس حيث أنَّ حقيقتها في أنفُسها عين كونها محرَّكة الشيء أدمعلقة بشيء، فالحدان متحدان فيهما من غير اختلاف، ولا بد في تحديدها من أخذ ما تعلقت هي به على أيِّ وجه كان؛ وكما أنَّ كثرة الأفاعيل البنائية يستدعي كون البناء في كونه بناءً شديداً كاملاً فكذلك كثرة الأفاعيل التديرية توجب كون النفس في نفسياتها أي تديرها شديدة كاملة.

إذا تمهد ذلك فنقول: لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والأفاعيل، بمعنى أنَّ وجوداتها في أنفُسها وجوداتها التعلقية بأعيانها بلا مفارقة ذهنًا وخارجًا، فيكون حدُّ كلِّ واحدة منها بحسب أحد الاعتبارين بعينه حدُّها بحسب الاعتبار بـشركة الآلات وغيرها، وكذا لا يسلم أن زيادة الآثار مثلاً دليل شدة القوى فالواجب سدِّ ذلك.

فأقول تفاوت الآثار إذا كان بتفاوت الآلات - وسن الآلات نفس القوى المتفاوتة كما لا نقصاناً - ثبت التام والتام في الجوهر، فقوة مدركة من الفرس - تم من هذه القوة المدركة من البعوضة، وقس عليه سيما إذا كانت النفس ذات مراتب، والناطقة جسمانية العدوت روحانية البقاء، وإيضاً إذا كان التفاوت بفقدان الشرط، وجنات النافع، والتفاوت بين النفس الفرسية والبعوضة دائم، وبين العجاء من الآفاس والبرازين منها متعتم، كان القصد دائماً والتعطيل ابدياً. وهذا مثل أن يقال في النملة قوة إدراك الكليات ولم يظهرو ولا يظهر أصلاً لفقدان شرط أو وجود مانع - س ر ه - .

الآخر ، إذ لا مغايرة بين الاعتبارين ، وإنهم اعترفوا بأن الأفاعيل يجب أخذها في حدود القوى لما ذكرناه ، وقد علم أن كثرة الأفاعيل مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة ، وتلك الحشية بعينها حشية الذات فيما ذكرناها ، ومعلوم أن هذه القوى بعينها مبادئ فصول ذاتية لحقائق الأجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لبالجسمية المشتركة بين الجميع ، فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في تجوهر الذات يوجب التفاوت في الأجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما أردناه .

بحث وتعقيب ومن الأبحاث التي أوردتها أصحاب المعلم الأول على أنفسهم أنكم قلتم الجوهر جنس والجنس لا يقع على أنواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه ، وقاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع ، كعملية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهولي والصوردة للجسم ، وسببية الأب لابن ، مع أن الجوهر جنس للجميع ؛ وكذا ينتقض بتقدم بعض أفراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط ، مع كون المقدار جنساً لها .

و اجابوا عن ذلك بأن التقدم والتأخر في معنى ما يتصور كما سلفت الإشارة إليه على وجهين : أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتأخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم . والآخر أن يكون لابن نفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفرق ما فيه التقدم عما به التقدم ، مثال الأول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ، ووجود الجوهر على وجود العرض ، فإن وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه أيضاً ؛ ومثال الثاني تقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن ، فإن هذا التقدم والتأخر ليس في معنى الإنسانية المقول عليها بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان ، فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود أو الزمان ، وما به^(١) التقدم والتأخر خصوص ذاتيهما .

(١) استعمال ما فيه وما به هاهنا قد وقع بمكس أوائل هذا البحث ؛ حيث استعمل ما فيه في السواد والمقدار هناك ، وما به في الوجود . ومثل هذا وقع في أوائل هذا السفر ، وقد كتبت هناك أنه قد انعقد لهم اصطلاحان ، فأنهم سوا مناط التفاوت في مبحث التشكيك ببابه ، وموضوعه بما فيه ، واما في مبحث السبق ومقابله فقد سوا ملاك السبق ببابه ، وقد تكلمت في هاهنا بهذا الاصطلاح . س - د

لفظاً آخر بهذا فتقول: كلاً ما تحقق عليه وتقدم في شيء من أفراد نوع واحد أو جنس واحد بالقياس إلى فرد آخر منه فليست مبيته وتقدمه للآخر لأن يعبر الآخر، بحسب نفساً أو بعينه^(١) يحمل عليه ذلك المعنى النوعي أو الجنسي؛ ولا الفرد الذي هو سبب، مبيته باعتبار نفس معناه ومفهومه؛ بل بسببية السبب وسببية المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما، فجعل الوجود على الهولي والصورة أقدم من حمله على الجسم، وكذا حمله على الأبوين أقدم من حمله على الابن، وكذا يختل حمله على جواهر العالم الأعلى وعلى جواهر عالنا الأدنى، فإن جواهر ذلك العالم أقدم وأقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم؛ وأما حقيقة الجواهر فحملها على الجميع بالسوية، فليست جوهرية شيء في أنها جوهرية علة لجوهر شيء آخر، بل الجوهر العلي أحق وأولى بالوجود من الجوهر العلولي لأن يكون جوهرًا، فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بأمر زائد، فوجود الهولي والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع، وأما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع، فكما أن الجسم جوهر فكذا أجزاءه بلا تقدم وتأخر فيها، وكذا الكلام في مشاكل ذلك من تقدم أرقامهاية الكم وغيرها بعضها على بعض.

وهذا الجواب مقدح بوجه.

منها أن فيه وقوعاً فيما هربوا عنه واعتراضاً بصحة ما قالوا بفساده، فإن أنصراف المتقدم والمتأخر بنفس الماهية عن أفراد الجوهر أو الكم إلى أفراد الوجود أو أجزاء الزمان غير مجد، إذ الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان،^(٢) بأن يقال تقدم أفراد

(١) الظاهر أن كلمة «بعينه» من غلط النسخ والصحيح: «بحسبها».

(٢) أقول لهم أن يردوا هذا الاعتراض عن انقسام، أما النقض بالزمان فلا رجاء التفاوت فيه إلى الوجود لا إلى ماهيته، ولا ينافي قولهم أن الزمان غير قار باللفظ، لأن المراد بالذات هناك الوجود والذات الوجودية، أو المراد شيئية ماهية ولكن مفهوم عدم القرار متبني في مفهومه، والمفهوم مطلقاً اعتباري لا تفاوتي فيه، وأما حديث الوجود فلا نه منقسم حقائق متباينة، والتفاوت بالتباين ليس تشكيكاً، فهذا كتفاوت الاجناس المالية. لكن الاختلاف جرد هذا عليهم، لأن مرادهم بتباين الوجود كسما أول الصنف قد التباين بالعرض للماهيات، لكنهم محققين شاملي الرتبة في العلوم الحقيقية، وإن لا تؤول لزوم انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينة بأساهي متباينة، ولست تشبه ابن كونة، وكانت ذاه عياء لا ينجم فيه دواء، ولم يكن منغية بين الملة والمعلول، وغير ذلك من العلول والعلولت. س - ده

الوجود بعضها على بعض إذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتأخر بين أفراد حقيقة واحدة في ذاتها بذاتها ، إذ الوجود قد علمت أن له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول ، وكذا تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض إذا كان لأجل أن حقيقتها حقيقة تقتضي التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتأخر الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور .

ومنها أن هذا يناقض ما ذكره في نفي كون الجسم مفيداً لوجود جسم آخر ، بأنه لو كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة مثلاً على جسميتها ، وجسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة ؛ وهيولى المعلول مشاركة لهيولى العلة في الهيولية ، ولا يقع الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى سائر الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ ، كما أن الجسم الذي يحمل على جسميتها يحمل على جميع الأجسام بالتواطؤ ، فيلزم أن يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة فيتقدم الشيء على نفسه .

وجه المناقاة أن كون بعض أفراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشيء على نفسه في بعض المواضع كما قرره لاستلزم في سائر المواضع من دون فرق ، وإن لم يستلزم ذلك بناءً على الاعتذار المنقول عنهم في غاية أفراد الجواهر بعضها لبعض فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض أخرى

ومنها أن هذا الجواب وإن سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل أو الغاية ، لكنه غير جار في علة القوام كالمادة والصورة ، فإن الجسم مما يتقوم ماهيته من ماهية الهيولى والصورة لامن وجودهما ، فلولاً جهورية أجزائه ما كان المجموع جوهرًا ؛ وكما أنهم يقولون حمل الجسمية على الإنسان بتوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الإنسان ، فكذلك نقول حمل الجهورية على الجسم بتوسط جزئيه .

وفيه تأمل ^(١) لأنهم صرحوا بأن التشكيك إنما يتحقق إذا كان الكلي متفاوتاً فيه بحسب أفراده المتباينة الحقيقة ، أما التفاوت بالنسبة إلى أفراد المتداخلة

(١) حاصله تهديد مقدمة أولا بذكر حكم الافراد المتداخلة مطلقا ، ثم التفصيل

بأن المادة والصورة باهما جنس وفضل متداخلتان ، و باهما مادة و صورة وإن كانتا متباينتين لكن التقدم والتأخر يرجعان الى الوجود . س - ره .

فليس من التشكيك في شيء ، وكذا التفاوت بالعبية والعزيمة أو بالتنوع والجنسية بالنسبة إلى الفرد الاعتباري والفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة إلى الحيوان المأخوذ بشرط لا والمأخوذ بشرط شيء ، فإن طبيعة الحيوان بالقياس إلى الأول عين ونوع باعتبارين ، وبالقياس إلى الثاني جزء وجنس كذلك ، فهذه الأنحاء من التفاوت لا يسمى تشكيكا ، إذ هي واقعة في الماهيات بالضرورة والاتفاق .

إذا قرر هذا فتقول : إنهم قد فرقوا بين أجزاء الماهية وأجزاء الوجود بأنها إذا أخذت لا بشرط شيء يكون أجزاء الماهية ، وإذا أخذت بشرط لاشيء يكون أجزاء الوجود . كما سيجيء . في بحث الماهية - فالمأخوذ بالوجه الأول جنس أو فصل ، والمأخوذ بالوجه الثاني مادة أو صورة ، فجزء الجسم إن أحاط على الوجه الأول فجوهريتهما متقدمة على جوهرية الجسم ، ولا يلزم التشكيك لأنهما مع الجسم ليست من الأفراد المتباينة للجوهر من هذه الحثية ؛ وإن أخذنا على الوجه الثاني فكل منهما وإن كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار ، بل لوجوده ؛ فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده ، فيلزم الاختلاف في الوجود لاقى الجوهرية .

والحمد لله أولا وآخرا والصلوة والسلام على محمد وآله

لقد تم القسم الأول من الأمور العاغة من كتاب الأسفار وقد عنيانا بتصحيح الكتاب وتنقيحه بقدر الوسع والإمكان بمراجعة النسخ الخطية والمصححة بيد أساتذة الفن فجاء - بحمد الله جلّت قدرته - على خير ما يرجى من الإتقان .

ولا يخفى على ذوي البصائر وأهل النظر إنه قلما يوجد كتاب لا يقع فيه سهو أو غلط كلما يبذل فيه من الجهد والعناية ونحن لا نريد إخفاء الخطأ إن حصل من المصحح أو عامل المطبعة كما هو ديدن بعض ناشرى الكتب ولذا أشرنا بها ثلاثا بعض فهم مطالب الكتاب لقارعه الكريم فيرجى اصلاح الكتاب قبل مراجعته حتى لا يبتلى هناك أدنى ابهام وأقل تشويش والحمد لله أولا وآخرا وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

فهرس المطالب

الصفحة	الصفحة
٤٦	١ مقدمة الكتاب
٤٨	١٣ الاسفار الاربعة السلوكية العملية
٥٠	١٣ تطبيق مطالب الكتاب على الاسفار السلوكية .
٥٣	٢٠ السفر الاول في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية .
٥٤	٢٠ مقدمة في تعريف الحكمة وتقسيمها وغايتها .
٦٤	٢١ انقسام الحكمة الى النظرية والعملية
٦٦	٢٢ شرف الحكمة وغايتها
٦٧	٢٣ المرحلة الاولى وفيها مناهج
٦٨	٢٣ المنهج الاول وفيه فصول .
٧١	الفصل الاول في موضوعية الوجود للعلم الالهي
٧٥	٢٩ تفسير الامور العامة .
٧٦	٣١ العرض الذاتي والغريب
٧٧	٣٥ الفصل الثاني في ان مفهوم الوجود مشترك لمتنوى .
٧٨	٣٦ مفهوم الوجود معمول على افراد بالتشكيك .
٧٨	٣٧ الفصل الثالث في ان مفهوم الوجود غير مقوم لافراد .
٨٣	٣٨ الفصل الرابع في اصالة الوجود
٨٥	٤١ كلام الشريف في الشنق
٨٩	٤٢ حول اصالة الوجود .
٩٠	٤٤ الفصل الخامس في ان تخصص الوجود بماذا ؟ .
	٤٦ كلمات الشيخ حول تخصص الوجود واصالته .
	٤٨ كلمات بهمنيار .
	٥٠ الفصل السادس في ان الحقائق الوجودية هويات بسيطة .
	٥٣ الفصل السابع في ان حقيقة الوجود لا سبب لها
	٥٤ جواب الاشكالات التي اورد على اصالة الوجود .
	٦٤ المشابة بين اطلاقات الوجود والنود
	٦٦ كلام الشيخ في عينية الوجود .
	٦٧ برهان على اصالة الوجود .
	٦٨ الوجود والظهور .
	٧١ وحدة حقيقة الوجود وكثرتها .
	٧٥ الفصل الثامن في مساواة الوجود للشيئية
	٧٦ لاداسطة بين السجود و المذموم
	٧٧ اطلاق الوجود على الواجب تعالى
	٧٨ انتقام من الشيخ الاشرافي على المتكلمين
	٧٨ الفصل التاسع في اطلاقات الوجود الرباطي .
	٨٣ المنهج الثاني في المواد الثلاث وفي فصول .
	٨٥ الفصل الاول في استقنائها عن التعريف .
	٨٩ التقسيم بحسبها .
	٨٩ الحق ومعانيه .
	٩٠ الحق الاقاييل واول الاوائل هو الحكم

الصفحة	الصفحة
١٥٧	بامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما.
١٥٨	٩١ جريان المواد الثلاث في جميع المعاني
١٥٩	والفهمومات .
١٦١	٩٣ الفصل الثاني في امتناع احصاف الواجب
١٦٤	بالذات بالوجوب بالنفي .
١٦٥	٩٥ لاوجوب بالقياس بين واجبين بالذات
١٦٩	٩٦ الفصل الثالث في أن واجب الوجودانيته
١٧١	ماهيته .
١٧١	١٠٨ الشكوك التي اورد على كون واجب
١٧٢	الوجود معض حقيقة الوجود .
١٧٣	١١٣ كيفية علم الممكن بالواجب .
١٧٤	١١٧ العلم البسيط والركب .
١٧٥	١١٩ شعور الوجودات ببدءها .
١٧٦	١٢٠ اشكال في اختلاف الممكن والواجب
١٧٧	في كون أحدهما ذا ماهية بخلاف الآخر
١٧٨	١٢٢ الفصل الرابع في أن الواجب بالذات
١٧٩	واجب من جميع الجهات والعشيات .
١٨٠	١٢٩ نحو وحدة واجب الوجود .
١٨١	١٣٢ دفع شبهة ابن كونة .
١٨٢	١٣٥ برهان عرشي على توحيد واجب الوجود
١٨٣	١٣٧ الفصل السادس في دفع شكوك قيلت
١٨٤	في لزومها لجميع المعاني .
١٨٥	١٣٦ التشكيكات الفخرية في المقام .
١٨٦	١٣٨ اعتباريتها ونحو وجودها .
١٨٧	١٤١ ماهو متبر في تحديد السلب هو الثبوت
١٨٨	الاضافي .
١٨٩	١٤٢ المعنى الاسمي والعرفي .
١٩٠	١٤٢ المعاني المتكررة واقتطاع سلسلتها .
١٩١	١٤٩ الفصل السابع في معاني لفظ الامكان .
١٩٢	١٥٥ الفصل الثامن اقسام كل من المواد
١٩٣	الثلاث الى ما بالذات وما بالنفي وما
١٩٤	بالقياس .
١٩٥	١٥٥ حل الامكان على الماهية على طريقة
١٩٦	لجواب السلب لاسلب لايجاب .

الصفحة	الصفحة
الذوق والعرفان .	٢١٩ احتياج المسكن الى العلة حدونا بقاء .
٢٦٣ المنهج الثالث في الوجود الذهني وفيه فصول .	٢٢١ الفصل الخامس عشر في أن الشيء مالم يجب لم يوجد .
٢٦٣ الفصل الاول في اثباته .	٢٢٤ الفصل السادس عشر في أن كل مسكن معقوف بالوجوبين وبالامتناعين .
٢٦٣ اشارة الى مجملية الوجود وتفاوت مراتبه .	٢٢٧ نقل كلام من الغزالي .
٢٦٥ اقتدار النفر على الانشاء .	٢٢٨ رد كلام الغزالي .
٢٦٧ نقل كلام من الشيخ محي الدين العربي .	٢٣٠ الفصل السابع عشر في أن الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون .
٢٦٨ الفصل الثاني في أدلة الوجود الذهني .	٢٣١ الامكان الذاتي والاستعدادي .
٢٧٣ نحو وجود الكلبي الطبيعي .	٢٣٦ الفصل الثامن عشر في بعض احكام المستن بالذات .
٢٧٦ كلام من المحقق الطوسي في استبعاد الضابغ بأما عليها وغاياتها .	٢٣٧ استلزام المتع للمتع .
٢٧٧ الفصل الثالث في الاشكالات التي تورد على الوجود الذهني .	٢٣٨ الفصل التاسع عشر في أن المتع أو المعدوم كيف يعلم ؟ .
٢٧٧ الاشكال الاول وجواب الشيخ عنه .	٢٣٩ دفع شبهة المعدوم المطلق .
٢٨٢ جواب الفاضل الفوشجي وتزييفه .	٢٤٠ الفصل العاشر في استلزام المتع للمتع .
٢٨٧ ادراك النفس للصور الحسية والخيالية بالانشاء وللصور العقلية بشاهدتها عن بعد .	٢٤٢ شبهة في القياسات الافتراضية للزومية ودفعها .
٢٩١ جواب المصنف .	٢٤٣ الفصل الواحد والعشرون في زيادة وجود المسكن على ماهيته في العقل .
٢٩٢ اقسام العمل الى الاولى الذاتي والشائع الصناعي .	٢٤٥ الفصل الثاني والعشرون في اتحاد الوجود بالماهية خارجاً .
٢٩٥ اشكالات على جواب المصنف والجواب عنها .	٢٤٨ كلام العرفاء في أن الماهيات وجوالات خاصة .
٢٩٩ الاشكال الثاني .	٢٤٩ الاراء في مسألة اتحاد الوجود بالماهية ومناطق موجودية الاشياء .
٢٩٩ الصور الحسية والخيالية ليست موجودة في القوى المادية .	٢٥٤ بحث مع الشيخ الاشراقي في هذه المسألة .
٣٠١ رأى الشيخ الاشراقي في الابصار والصور الرآتية .	٢٥٦ انتقاد على رأى طائفة من الصوفية في هذه المسألة .
٣٠٢ الصور الخيالية عند الشيخ الاشراقي موجودة في عالم وراء عالم النفس وعالم المادة .	٢٥٩ نقادة مسائل الوجود من لسان أهل

الصفحة	الصفحة
٣٢٧ نحو وجود العقولات الثانية الفلسفة .	٣٠٣ تزييف رأى الشيخ الاشراقى .
٣٤٠ الفصل الثالث فى أن الوجود خبره محض .	٣٠٤ الاشكال الثالث .
٣٤٣ الفصل الرابع فى أن الوجود لا ضد له ولا مثل له .	٣٠٦ رأى العلامة الدوانى ورده .
٣٤٥ كيفية شمول الوجود للمعدم .	٣٠٨ الاشكال الرابع وأجوبته .
٣٤٧ دفع شبهة المعدم المطلق .	٣١١ الاشكال الخامس وجوابه .
٣٤٨ الفصل الخامس فى أن المعدم مفهوم واحد .	٣١٢ الاشكال السادس .
٣٥٠ الفصل السادس فى كيفية عليّة كل من عدمى الطّة والعطول للآخر .	٣١٢ القضايا التى يعكّم فيها على المتمتعات حليّيات غير بيّنة .
٣٥٢ الفصل السابع فى أن المعدم كيف يعرض لنفسه .	٣١٤ مفاد القضايا الحقيقية وانها غير دراجمة الى قضايا شرطية .
٣٥٣ الفصل الثامن فى أن المعدم لا يعماد	٣١٤ الفصل الرابع فى نقل بعض الاقوال وتزييفها .
٣٥٥ امتناع الاعادة على ملك العرفاء .	٣١٤ القول بالشيع .
٣٥٦ البراهين الفلسفة على امتناع الاعادة .	٣١٥ رأى السيد الصدر .
٣٦١ انتقاد على المتكلمين .	٣١٨ اعتراض العلامة الدوانى على السيد .
٣٦٥ الفصل التاسع فى أن المعدم ليس رابطياً .	٣٢١ توجيه كلام السيد .
٣٦٦ تحليل أجزاء القضية .	٣٢٣ الفصل الخامس فى جواب آخر للمصنف لبعض الاشكالات .
٣٦٧ شأن المواد فى القضايا .	٣٢٥ توجيه أن العلم من مقولة الكيف بالذات ومن مقولة العلوم بالعرض .
٣٦٩ شأن الجهات فى السوالب .	٣٢٧ المرحلة الثانية فى تنبّه أحكام الوجود والمعدم .
٣٧٠ الفصل العاشر فى أن الحكم السلبى لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه .	٣٢٧ الفصل الاول فى تحقيق الوجود بالبنى الرابط .
٣٧١ استدعاء الموجبة وجود الموضوع .	٣٣٢ اعتراض على العلامة الدوانى .
٣٧٤ صدق القضايا النير البنية فى نقاض المعانى الشاملة .	٣٣٢ الفصل الثانى فى معنى أن قولهم الوجود من المقولات الثانية .
٣٧٥ اشكال فى أنه لو كان نقيض الخاص مطلقاً	٣٣٣ موضوعية المقولات للمنطق .
أعمق نقيض الخاص يلزم التناقض فى نقيض الامكان العام والامكان الخاص .	٣٣٤ اقسام الصفات الى مالها ووجوده
٣٧٦ جواب المحقق الطوسى .	وذهنى وما الى ما ليس له وجوده
٣٧٧ جواب المحقق الداماد .	٣٣٥ المقولات الثانية المنطقية والفلسفية .
٣٧٧ جواب القطب الدين شيرازى .	

الصفحة	الصفحة
أن أثر العلة هي صيرورة الماهية موجودة .	٣٧٨ الفصل الحادى عشر فى أنه هل يجوز
٤٠٤ نقض أدلة القائلين بمجمولية الصيرورة .	اتصاف الواجب اعدم خاص .
٤٠٥ احتجاجات القائلين بمجمولية الماهية .	٣٨٠ حول امتناع بعض أنعاء الدم على
٤٠٦ نقض احتجاجات القائلين بمجمولية الماهية .	الممكن بالذات والمنتفع بالذات .
٤١١ تأويل كلام الشيخ الاشراقى .	٣٨١ شبهة لزوم الوجوب الذاتى للزمان
٤١٤ محمولية الوجود والإشارة الى بطلان	و جوابه .
محمولية الاتصاف والصيرورة .	٣٨٢ الفصل الثانى عشر فى توقف الممكن
٤١٧ شبهة تساوى نسبة كل وجود الى كل	على المنتفع .
وجود الى كل علة ودفعها .	٣٨٤ حول استلزام الشيء لما يناقضه .
٤١٩ كلام من الشيخ فى مسانعة الجاعل	٣٨٥ الاستدلال فى قياس الخلف ليس من
والمجمول .	باب استلزام الشيء لنقضه .
٤٢٠ كلام بعض العرفاء فى عدم محمولية	٣٨٦ المنتفع بالذات لا يتصف بالامتناع بالغير .
الماهية .	٣٨٧ امتناع تعقل المنتفعات بالكه .
٤٢١ الاستغناء دون الجعل وفوق الجعل .	« المقول عاجزة عن ادراك ماهو فى نهاية
٤٢٢ الفرق بين نحو احتياج التصديق الى	قوة اوجود وماهو فى نهاية الضعف .
المبادئ وبين نحو احتياج التصورات اليها .	٣٨٨ الفصل الثالث عشر فى امكان تعقل
٤٢٣ الفصل الرابع فى أن الوجود هل يجوز	حقائق الاشياء .
أن يشند أو ينصف .	٣٨٩ امكان تعقل البسائط .
٤٢٥ معنى وفروع الحركة فى شيء .	٣٩١ كلام الشيخ فى عدم امكان تعقل حقائق
٤٢٧ الفصل الخامس فى الشدة والضعف .	الاشياء وتوجيه كلامه .
٤٢٩ التفاوت فى الفردية والماهية .	٣٩٣ الفصل الرابع عشر فى أقسام الممكن
٤٣١ ضابطة الاختلاف التشكيكى .	٣٩٤ الامكان الذاتى والاستدادى .
٤٣٢ موارد الاختلاف بين المشائين والاشراقين	المرحلة الثالثة فى تحقيق الجعل .
فى التشكيك .	« الفصل الاول فى تحرير محل النزاع
٤٣٥ معنى الاشدية والازيدية عند المشائين	واختلاف الاموال .
٤٣٦ هل الاختلاف بالاشدية والاضعية	٣٩٧ الجعل البسيط والمؤلف .
يوجب الاختلاف النوعى أم لا ؟	٣٩٩ عدم تغلل الجعل بين الشيء وذاتياته
٤٣٧ هل التفاوت الكيفى والكى ضربان	ولو ازمه .
من التشكيك أم لا ؟	٤٠٠ الفصل الثانى فى نقض دلائل من زعم
٤٤١ هل يجوز التشكيك فى الجواهر أم لا ؟	أن الوجود لا يصلح للمعمولية .
	٤٠٣ الفصل الثالث فى مناقضة أدلة الزاعمين

فهرس الاعلام

وليعلم أن المصنف لم يصرّح بأسماء بعض الأعلام الذين تعرّف من لكلماتهم خلال البحث إلا بالكناية وقد كنى عن العلامة الدواني ببعض الأجلة وعن السيد صدر الدين الشيرازي ببعض المدققين وهكذا ونحن تسهّلا للمراجع أتينا بأسمائهم الخاصة في هذا الفهرس . كما أن ما وضعناه من أعداد الصفائف في الفهارس داخل القوسين راجع الى التعليقة كما هو المرسوم في فهرس الكتب .

- | | | | |
|----|-----------------------------------|----|--|
| ١٠ | ابن ابي قلس : ٣٠٢ ، ٤١١ ، ٤٤٠ . | ١ | ابن سينا : (٢٦) ٤١ ، ٣٤ ، ٣٣ (٤٢) |
| ١١ | بابزید : (١٤) . | ٢ | ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ (٥١) ، (٥٢) ، (٦٢) |
| ١٢ | بهنيار : ٣٩ ، ٤٨ ، (٢٢٣) ٢٢٨ ، | ٣ | ٩٠ ، ٩٨ ، ١١١ ، (١٢٣) ١٢٦ ، |
| | ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٣ . | ٤ | ١٢٨ ، (١٣١) ، (١٥٢) ١٧٥ ، ١٧٧ ، |
| ١٣ | التفتازاني : (٢٥٧) . | ٥ | ٢٤٢ ، ٢٥٨ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ ، |
| ١٤ | الجامي : (٢٦٢) . | ٦ | ٢٨١ ، ٢٨٢ ، (٢٣٣) ٣٣٨ ، ٣٥٦ ، |
| ١٥ | جلال الدين الدواني : ٤٢ (٤٣) ٦٠ | ٧ | ٣٩١ ، ٣٩٣ ، (٤٠٠) ٤١٩ ، ٤٢٠ ، |
| | (٦٦) ٩١ (١٩١) (٢٩٨) ٣٠٦ ، ٣١٨ ، | ٨ | ٤٢٢ (٤٢٣-٤٣٤) . |
| | ٣٣٠ ، ٣٩٩ ، ٤٠٧ ، ٤٢٢ ، ٤٢٥ . | ٩ | ابرخس : ٣٧٠ - |
| ١٦ | العلاج : ١١٦ . | ١٠ | ابو الحسن الاشعري : ٢٤٩ . |
| ١٧ | الضفري : (٨٤) . | ١١ | ابن كمونة : (١٢١) - ١٣٣ . |
| ١٨ | ذبيقرطيس : ٤٢٧ . | ١٢ | انيرالدين ابهرى - صاحب الهداية : (١٢٢) . |
| ١٩ | سقراط : ٣٠٢ ، ٤١١ . | ١٣ | ارسطو : (٤٢) ١٢٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، |
| ٢٠ | شهاب الدين السهروردي : ٣٩ ، ٤٣ ، | ١٤ | ٢٧٧ ، ٣٠١ ، ٣٠٦ ، ٣٢١ ، ٣٩٧ ، |
| | (٧٦) ٧٨ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١٣٥ ، ١٤٠ ، | ١٥ | ٤١٣ ، ٤٣٢ ، ٤٤٣ . |
| | ١٧٢ ، ١٧٤ ، ١٨٠ ، (٢١١) ٢٥٠ ، | ١٦ | آغا حسين القونساري : (٣٢) . |
| | ٢٥٢ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، (٣٠٣) | ١٧ | آغانا ذيبوس : ٤١١ . |
| | (٣٠٨) ٤٠٥ ، ٤١١ ، ٤٣٤ ، (٤٣٦) | ١٨ | افلاطون : ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، |
| | ٤٤٠ . | ١٩ | ٤٤٠ ، ٤٤١ . |
| ٢١ | شهرزودي : ١١٥ . | | |

- ٢٢ صاحب حكمة العين : (١١٣) .
 ٢٢ صاحب المواقف : (٩٣) .
 ٢٤ صدر الدين الشيرازي : (٤٤) ٥٩ (١٩٩)
 ٣١٥ ، ٤١٥ .
 ٢٥ عبدالرزاق الكاشي : (١٩) .
 ٢٦ عبدالرزاق اللاهيجي : (٥٥ ، ٦٢ ،
 ٦٦ ، ٧٩ ، ٢٩٧) .
 ٢٧ الفزالي : ٢٢٨ .
 ٢٨ الفارابي : (٤٢) ١٠٤ ، ٢٠١ ، ٢٧٧ .
 ٢٩ نصر الدين الرازي : (٤٣) ٩٦ ، ١٢١
 ١٢٧ ، ١٩١ ، ٢٠٢ ، ٢٧٦ ، (٢٩٠)
 - ٣٦٥ ، ٣٨٩ ، ٤٢١ .
 ٣٠ فيثاغورس الحكيم : ٣٠٢ ، ٤١١ .
 ٣١ قطب الدين الرازي - صاحب المحاكات :
 (١٥٢-٤٣٧) .
- ٣٢ قطب الدين الشيرازي - صاحب درة التاج :
 (٣٧٧) .
 ٣٣ الكاتبي : (٧٦) .
 ٣٤ محي الدين العربي : ١٩٩ ، ٢٦٦ .
 ٣٥ المولوي الرومي : (١٤) .
 ٣٦ الامير داماد الحكيم : (٧٩-١٩٠) ٢٢٦
 (٢٧٩-٣٧٥-٣٧٧-٤٠٤) ٤٠٦ ؛
 ٣٧ الامير السيد شريف : ٤١ ، (٥٠) ، ٩١ ،
 (٢٢٢) .
 ٣٨ بقوب الكندي : ١١٤ .
 ٣٩ النظام : (١٨٥) .
 ٤٠ نصير الدين الطوسي : ٥٥ (٧٦) ٩٨ ،
 ١٤١ ، ١٣٧ (١٥٢-١٥٣) ١٩١ ، ٢٧٦ ،
 ٣٤٨ ، ٣٧٥ (٣٩٧) ٤١٥ ، ٤١٧ ،
 (٤٣٦) .

فهرس أسماء الكتب

الف

- اتولوجيا : ١٢٨ ، ٨٨ ،
الإشارات : ٢٧٦ ، ٩٩ ،
اسرار الآيات : (١٣٤) ،
الافق البين : (٧٩ ، ٨١) ، (١٧١ ، ١٩٠) ،
(٣٧٦ ، ٣٧٥) ،
الانصاف والانتصاف : ١٧٧ ،
انودج العلوم : ٤٢٢ ،

ت

- تجريد العقائد : ١٢٧ ، (١٤٠) ، ١٤٤ ،
(٤١٧) ،
التحصيل : ٤٨ ، ٣٣٨ ، ٤١٦ ،
التعليقات : ٤١ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ١١٢ ،
٣٩١ ، ١٢٨ ،
التقديسات : (٤٠٤ ، ٤٣٠ ، ٤٣٤) ،
التلويحات : ٤٣ ، ٥٤ ، ٦٠ ، ١٠٣ ، ١٣٥ ،
٢٥٢ ، ٤١٣ ، ٤٤٠ ،
تهافة الفلاسفة : ٢٢٧ ،

ح

- حاشية الشواهد الربوبية - (٢٨٩) ،
حاشية المصنف على حكمة الاشراف : (٦١) ،
حاشية الشفا - للغونساري : (٣٢) ،
حاشية الشرح القديم للتجريد : (٩١) ،
العواشي الشريفة : ٤١ ،
حكمة العين : (١١٣) ،
حكمة الاشراف : ٦٠ ، ٦١ ، (١٠٦) ، ٣٠٠ ،
٤٤١ ، ٤١٣ ،

د

- درة الناج : ٣٧٧ ،

ر

- رسالة الزوداء - (٧٢) ، ٣٣٠ ،
رسالة الشيخ في الكلى الطبيعي - ٢٧٣ ،

ش

- الشجرة الالهية : ١١٥ ،
شرح الاشارات - للمحقق الطوسي : ٩٨ ،
(١٥٣ ، ١٥٢) ،
شرح عيون الحكمة : ٢٠٢ ،
شرح المقاصد : (٢٤٦ ، ٢٥٧) ،
الشفا : (٢٦) ، ٤١ (٥١) ، ٦٦ ، ٩٠ ، ٩٩ ،
١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٧٥ ، ٢٤٢ ، ٢٨٢ ، ٢٨١ ،
٣٣٨ ، ٣٩٣ ، ٤٢٠ ، ٤٢٢ ، (٤٢٣) ،
٤٣٠ ، ٤٣٤ ،

- الشوارق : (٩٦ ، ٩١ ، ٥٥) ، (٣٣٣ ، ١٩٩) ،
الشواهد الربوبية : (٤٤) ،

ط

- طرح الكونين : ٤٧ ،

ف

- فصوص الحكم - للفارابي : ٢٠١ ،
فصوص الحكم - لسلي الدين العمري : ٢٦٦ ،
الفتوحات المبكية : ١٩٨ ،

م

- المباحثات : ٤٦ ، ٩٨ (٩٩) ، ١١١ (١٣١) ،
المباحث الشرقية : ٩٦ ، ٣٨٩ ،
المبدء والعباد - للمصنف : (٨٨ ، ١١٧) ،
المحاكمات : (١٥٢) ،
المشاعر : (٦٧ ، ٤٢٠) ،
المشاورات : ١٧٤ ،
المطارحات : ٧٨ ، ١٨٠ ، ٤٠٥ ، ٤٣٤ ، ٤٣٦ ،
مصارع المصارع : ٤١٥ ،

ن

- نقد التنزيل : ٩٨ ،
نقد المعصّل : ٩٨ ، ٣٤٨ ،

هـ

- الهداية الانيرة : (١٢٢) ،